المستشرق جيب
الدكتور عادل العوا

علم الأديان
وبنية الفكر الإسلامي

اهـــــــداء 2005

ا.د عباس عبد الحميد
جامعة الإسكندرية

علم الاديان
وبنية الفكر الاسلامي

المستشرق جيب
الدكتور عادل العوا

علم الأديان
وبنية الفكر الإسلامي

منشورات عويدات
بيروت - باريس

الطبعة الاولى : تشرين الاول (اكتوبر) ١٩٧٧

مقدمة

نحو علم الاديان

الانسان ، في التاريخ ، وفكره الانساني ، حركة ونماء . وهذه الحركة والنماء لا تنكشف للمعرفة إلاّ في ثوب ثقافة متطورة تضم شتاتها علوم الانسان . ونحن نجد انسان اليوم حلقة في سلسلة تطور متصل سرمدي . والتدين موقف اساسي من مواقف القيم الانسانية التي لا مندوحة للثقافة من ان تستجلي عبره جانباً رئيسياً من جوانب وجود الانسان وتطوره خلال الحقب والعصور . وقد تطور اهتمام الناس بالدين من الايمان الساذج الى الايمان الواعي ، ثم الى البحث في ظاهرة التدين بحثاً اعتقادياً بادىء ذي بدء ، ثم تطور هذا البحث بتطور العلوم الانسانية وتمايزها حتى ظهر في اطار هذه العلوم علم الاديان او تاريخ الاديان المقارن او تاريخ الاديان .

يعرّف (أ. رويستون بياك E. Roystone Pike) تساريخ الاديان بقوله : « انه دراسة علمية وموضوعية تتناول ديانات العالم الماضية والحاضرة . وهذه الدراسة تتوخى دراسة الديانات في ذاتها ، واكتشاف ما يقوم بينها من نقاط تشابه واختلاف ، واستخلاص مفهوم الدين بوجه عام ، عبر ذلك ، وايضاح السمات المميزة للشعور الديني .

وعلى هذا فان « علم الاديان » مبحث وسط يقف بين التاريخ من جهة ، وبين علم النفس وعلم الاجتماع من جهة اخرى » . فمن الثابت اننا نلقى الفكرة الدينية لدى جميع الشعوب ، وفي العصور كافة ، وعلى مستويات الحضارة كلها . ولعل ما يؤيد ذلك اننا نجد عبادات علمانية يسميها اللاهوتيون « الديانات البديلة » ، نجدها حيثما زالت فكرة الله من التقويم الاجتماعي والسياسي لتحل محلها افكار اخرى ، وقيم مغايرة ، مثل فكرة الدولة أو قيمة المجتمع(١) ...

ولعل من الجائز ان نميز ثلاث مراحل كبرى في الدرب الموصل الى علم الاديان . اولاها مرحلة العصر القديم حيث نجد ان ظهور الفكر الفلسفي يحدد شيئاً فشيئاً نوعاً من الوعي الانتقادي بالمشكلة الدينية . وقد ازداد اهتمام الباحثين بهذه المشكلة في العصر الوسيط بوجه خاص وظهرت في إثر ذلك مرحلة المذهب الفعلي الحديث وما نجم عنه من ارتكاسات في صدد الدين . وأخيراً جاءت مرحله النظرة الحديثة الى شؤون الانسان ، وبها شرعت العلوم الانسانية تشق طريقها في مجال المعرفة بدءاً من القرن التاسع عشر ، ولا تزال .

ففي العصر القديم ، جاء باحثون بأوصاف تقع في منزلة بين منزلتي الشك والايمان حول الظاهرات الدينيـــة الاسطورية . فقد عُني (هيرودوت) و (بوزانياس) بالعقائد الدينية السائدة لدى الشعوب

---

(١) أ . رويستون بيك : معجم الاديان – الاقتباس الفرنسي بقلم (سرج هوتان Serge Hutin) . باريز ١٩٥٤ . مادة تاريخ الاديان .

التي درساها . واعتبر (افيمر) Evhèmère الذي عاش في صقلية في القرن الرابع قبل الميلاد أن الآلهة والآلهات اليونانية هم الملوك والابطال الذين ألهم اتباعهم المعجبون بهم بعد وفاتهم . وذهب (كزنوفان) و (هرقايط) الى ان الاسطورية تعبير رمزي ، شعري أو شعبي ، عن ظاهرات الطبيعة . ومضى (ابيقور) و (الرواقيون) في منحى تأويلات ريبية قوية . واستطاعت (الافلاطونية – الجديدة) ان تستخلص مذهباً توحيدياً من الشرك القديم . وكتب كثيرون من امثال (شيشرون) و (لوسيان) و (بلوتارك) عن الآلهة ، ولا سيما آلهة العالم اليوناني – الروماني ، وقد عُرفت الديانة الرومانية بأنها ديانة تعنى بالشعائر اكثر من عنايتها بالعقيدة . وبلغ الايمان المسيحي في اوربه شأواً عظيماً في العصر الوسيط وعصر النهضة . وكان من نتيجة ذلك التعصب والاعلان عن ان جميع الديانات ، ما عدا المسيحية ، ذات اصل شيطاني ، ولذا فانها عقائد زائفة كاذبة . ولكن العناية بالمشكلة الدينية في العصر الحديث اخذت تستد وتقوى . وقد بدأ كثير من الباحثين في القرن السادس عشر بتتبع ديانات ابتدائية كثيرة . وعمد اللورد (هربرت دي شربوري) H. De Cherbury و (لوك) و (انطوني كولنز) A. Collins الى تصنيف الديانات على اختلاف انواعها . وأخذ المبشرون ، ومنهم (كاري) Carroy ، بدراسة كتب الهند المقدسة وبترجمتها . وذهب (لافيتو) Lafitau الى التقريب بين الديانات الابتدائية وبين عبادات العصر القديم . وأكد (د. بروس) D. Brosses ان من الخسائر تحري اصل الدين في سلوك الانسان فغدا رأيه منطلق الدراسات الدينية

« الوضعية » في القرن التاسع عشر ، وقد رفدتها ، من جهة أخرى ، المذاهب الفلسفية . وعندما ترجمت المراجع العينية استطاع العلماء فك ألغاز أوابد الحضارة الفرعونية والحضارات الاشورية ـ البابلية ... وديبج الاب (دوبوا) Dubois ، وقد توفي سنة ١٨٤٨ ، أول دراسة موضوعية عن ديانات الهند . وأسهم (روبرتسون سميث) R. Smith والسير (جون فريزر) J. Frazer و (ماكس موللر) Max Müller اسهاماً كبيراً في اواخر القرن المنصرم بتنمية هذا النشاط « العلمي » المطّرد اسهام (هردر) و (شيلر ماخر) و (كانت) و (فختة) و (هجل) و (ماركس) و (كونت) ، بمختلف نظرياتهم الفلسفية حول المسألة الدينية .

ومن هذه الجهود والتأويلات المستندة الى طرائق شتى ، برزت اتجاهات فكرية مختلفة . فقد وجد (ماكس موللر) ، وهو عالم لغة ، ان الدين مرض لغوي . واعتبر ، مع خلفائه ، ان الانخلاع أصل الدين ، وان الدين ليس سوى انعكاس عجز البشر الطبيعي والاجتماعي . وذهب (ا . تيلور) E. Tylor الى ان اصل الدين لا يمثل في النزعة التعويذية ، بل في النزعة الاحيائية الابتدائية ، ورأى آخرون ان الاصل هو الطوطمية ، وهذا ما نادى به ، بوجه خـاص ، كل من (روبرتسون سميث) و (س . ريناخ) S. Reinach . أما (فريزر) فانه يعتقد أن اصل الدين هو السحر ، بينما يجد (دوركهايم) ان اصل الدين هو الاوامر الاجتماعية ، ويرى (ليفي ـ برول) ان الاصل ماثل في علم النفس الجمعي . وقد عُني الباحثون ، اكثر ما عنوا ، بتحليل الديانات الابتدائية

لاعتقادهم بأنها تشتمل على المفاهيم الاساسية في كل تدين : المقدس ، التابو ، المانا ، وان لم يتفقوا تماماً حول ما يقصدون بالصفة الابتدائية التي تصف المجتمعات الانسانية الاولى. وعندهم ان معرفتنا باسطوريات الشعوب العريقة في القدم تتيح لنا ملاحظة اشكال دينية رئيسية : الديانة السماوية ، ديانة الشمس وعبادة الحيوانات (وهي تميز مرحلة الصيادين والمحاربين) ، عبادة الشياطين (وهي تتجه شطر الارض بدل السماء ، وتعنى بالخصب وبالاحيائية) . وقد ذهبوا الى ان مؤسسي الديانات يمثلون مرحلة واحدة من مراحل التطور ، على الرغم من ظهورهم في بيئات مختلفة ، وقد جاء بعضهم (زرادشت ، بوذا) لايضاح التقاليد المحلية وتنسيقها او تنقيتها ، كما جـــاء آخرون ، على العكس (ابراهيم ، موسى ، الانبياء ، محمد) ليحملوا الوحي الى الناس الضالّين في عالم غير ذي اتجاه ، وقد جاوزوا بفكرة اله واحد ودعوا الى الحفاظ على وحدانية الله في نقائها . واما (يسوع ــ المسيح) فقد حسبوا انه جمع في شخصه ما هو مقدس الهي ، وما هو مقدس انساني .

وفي العصر الحديث ، رفض بعض الباحثين افساح المجال للتدين ، واستعاض بعضهم عنه في الواقع بعبادة علمانية (عبادة كائن أعلى ، او عبادة الشخصية السياسية) او استعاضوا عن الدين بفلسفة اجتماعية سياسية أو عرقية صُعّدت ورقي بها الى رتبة عقيدة آمرة قاهرة لا تُمس . واسهم المذهب العقلي الحديث كذلك في نشأة فرق شتى ونواد ذات صبغة دينية متلاشية لم يبق منها الا ألوان زخرفية ، واحياناً لم يبق من تدينها سوى عقيدة غير ذات ملامح مشخصة . وقد وجد العلم الحديث

نفسه على خصام مع الدين ، وذلك حين غزا العلم ميادين كان الدين يحسب انه وحده قادر ، لفقدان المعرفة العلمية ، على النهوض بشؤونها وبتأويلها . والامر المهم في هذه الخصومة بين الدين والعلم الحديث يرجع الى ان القوانين التي وصل اليها العلم لم تبق مجرد نتائج في نطاق المعرفة المتطورة ، وانما اتخذت مبادىء يود فريق من الناس ، هم انصار النزعة العلمية الموسّعة ، اتخاذها ينبوع سلوكهم وموئل خلاصهم . ومن الثابت ان عدم توافق العلم والدين ، او استقلالهما الذاتي ، ما برحا يخضعان ، في اغلب الاحيان ، لاعادة النظر .

وفي وسعنا القول ، بوجه الاجمال ، ان المشكلات الدينية تلقى في العالم الحديث مواقف خصومة نظرية ، او اصطناع اللامبالاة ، واحياناً هجوماً عنيفاً صريحاً . ولكن العاطفة الدينية ما برحت ذات قوة حقيقية يلجأ اليها السياسيون انفسهم في احوال الازمات كالفتن والحروب لاستعادة ثقة الجماهير ، او لاستنهاض هممها ، ولو بدت هذه العاطفة احياناً في شكل مشتق هو شكل وثنية جديدة او في شكل تطلعات مصعّدة تأخذ على الديانات التقليدية عدم اتفاق بعضها مع بعض اتفاقاً تاماً . وهذا الواقع الراهن ييسّر نمو علم الاديان بموازاة نمو العلوم الانسانية عامة ، أو عبرها . وان تاريخ الاديان ليمضي شطر علم الاديان ، وتزداد سمته العلمية رسوخاً بعد احجامه عن المشكلات الميتافيزيائية والمشاغل اللاهوتية . وفي ضوء هذا التطور الوسيع امكن اعتبار الديانات الراهنة ، قديمها وحديثها ، بل اعتبار العقائد الدينية كافة بوجه عام ، اشكالاً مختلفة من الدين ، الدين بالذات . وقد بات

في حكم المقرر ان الدين قد لازم نشأة الحضارة ، وبدا على انه خصلة من الخصال التي تميز الفكر الانساني ، حتى ان من العسير ، على مسا يبدو ، ان نفترض وجود مجتمع غابر خلو من التدين ، إلاّ اذا اعتبرناه متسماً — واعضاءه — بالبلاهة او العجز .

اما دراسة الدين فيمكن ان تنطلق من احدى وجهتي نظرهما : وجهة النظر الاعتقادية ، ووجهة النظر العلمية والتاريخية . يقول (فان در لوو) Van der Leeuw : « أن ما هو **موضوع** في نظر الدين يصبح هو **المحمول** في دراسة علم الاديان . فالله هو الذي يعمل في نظر الدين بالنسبة الى الانسان . اما العلم فانه لا يعرف إلاّ عمل الانسان بالنسبة الى الله . وان العلم ليعجز عن الكلام على عمل الله » (١) .

وبقول آخر : أن وجهة النظر العلمية ، والتاريخية العلمية ، في دراسة التدين تنطلق من تفحص الشعور الديني وظواهره بغض النظر عن الايمان بالعقائد الدينية ، والبدء بافتراض ان الباحث يقف موقف حياد حيال الديانات عند دراستها دراسة موضوعية ، فينظر اليها على انها اشكال متباينة من عاطفة التدين ، ويحاول ايضاح نشأتها التاريخيه ، ورسم دروب تطورها ، وتبيان اثر ذلك في نماء الفكر الانساني وتطوره ، فيلقي نوراً ساطعاً على حياة قيمه واهدافه ، ويعين على تحديد واقسع الوجود الانساني الحاضر ، ويفسح المجال امام استجلاء امكانات الغد القريب أو البعيد .

---

(١) ج . فان در لوو : الدين في ذاته وفي ظواهره . الترجمة الفرنسية بقلم جاء مارتي J. Marty باريز ١٩٤٨ ص ٩ .

يقول (جان باروزي) J. Baruzi : « ان تاريخ الاديان دراسة علمية موضوعية تتناول اديان العالم المختلفة ، الغابرة والحاضرة ؛ غرضها دراسة هذه الاديان اولاً . والعمل ثانياً على كشف ما بينها من تشابه وتباين بغية الوصول الى دراسة الدين بذاته ، أي مميزات العاطفة الدينية »(١) . وقد ألمحنا الى نشأة هذا العلم الانساني . ولا سيما في اواخر القرن التاسع عشر ، وقد لقي مقاومة شديدة من ممثلي اللاهوت المسيحي في الغرب »(٢) الذين كانوا يرفضون ان يطرحوا على صعيد واحد ما يعتبر حقيقة دينية وما هو صادر عن ديانة زائفة : الحقيقة المنزلة والحقيقة اللامنزلة . ولعلنا نجد هذا النقاش ذاته حيثما توجد كليات للشريعة الى جانب كليات الآداب والعلوم الانسانية ، وهذه الكليات الاخيرة تقدم اليوم لتاريخ الاديان اطاراً سوياً ومجال ازدهار وتعمق(٣) .

غير ان (الماركسية) ، من ناحية اخرى ، وهي تنمي اغراض تاريخ الاديان ، لا تنكر هذا التاريخ ، بل تلجأ الى دراسة الاديان دراسه علمية مقارنة لتبرهن على بطلان ما تدرسه وتؤكد ان الدين افيون الشعب . و (الماركسية) ترفض في الحق ان تكون للتدين صفة نوعية مميزة ما دام الحادث الديني ذاته بنية فوقية يفسر في نظرها بالعامل الاقتصادي اولاً ، والعامل السياسي والاجتماعي ثانياً .

---

(١) جان باروزي : مسائل تاريخ الاديان – باريز ١٩٣٥ .

(٢) مارسيل سيمون M. Simon : مجال تاريخ الاديان وطرائقه (الموسوعة الفرنسية المجلد ١٩ ص ص ١١ ، ٤٠ ، ١٩) .

(٣) اسس (البرت ريفي) A. Réville سنة ١٨٨٠ كرسي تاريخ الاديان في « معهد فرنسه » وتعاقب عليه علماء اجلاء منهم (الفريد لوازي) A. Loisy و (جان باروزي) ...

ويؤكد (مارسيل سيمون) ان هذين الموقفين ، موقف اللاهوتيين المسيحيين في (الغرب) ، وموقف الماركسيين ، ليسا سوى موقفين أقصيين لم يمنعا نمو تاريخ الاديان نمواً واسعاً ، ولا سيما منذ مطلع القرن العشرين ، وبوجه أخص ، منذ استخدام الطريقة الفنومنولوجية كما جاء بها (هوسرل) مثلاً ، والتي استخدمها في علم الاديان ، اول مرة ، العالم (ليهمان) Lehmann والعالم (ج . فان در لوو) ومثلاً في « كتابه فنومنولوجيا الدين » ١٩٣٣ ، ثم اتسع استخدامها اتساعاً عظيماً ، ومثلاً لدى (رودلف اوتو) R. Otto و (جورج دوميزيل) G. Dumézil وفي بحوث العلاّمة (مرسيا الياد) Mircea Eliade وبحوث (يونغ) Jung وبحوث الاستاذ (بوخ) Buch الخ .. وأن تاريخ الاديان العلمي ليرفض ان يكون خادم اللاهوت مثلما تأبى العلوم الانسانية ، والفلسفة المعاصرة ، بوجه عام ، ان تكون خادم العلم الوضعي .

ان تاريخ الاديان قد يسلك ، في دراسة الحوادث الدينية ، اكثر من سبيل . ففي وسعه ان يدرس الديانات المعينة من حيث صلتها بوسطها الخاص وبنموها في ملابساتها التاريخية . وهذا هو بالمعنى الدقيق سبيله بوجه عام . ومن الجائز دراسة الحوادث الدينية باعتماد ضرب من المقطع الافقي خلال الاديان المختلفة لاستخلاص البنيات الاساسية المشتركة ، والاشكال الرئيسية الاولى ، في كل حياة دينية ، واستنباط دلالتها العميقة من خلال التنوع الكبير في الظاهرات الدينية . من ذلك مثلاً دراسة مفهوم « المقدس » ، « فكرة الله » ، « الاسطورة » ، « الشعائر » ،

« القربان » ، « التصوف » ، الخ . وعلى هذا النحو يحلل الباحث الحوادث الدينية « بغض الطرف عن موقعها في الزمان وفي المكان ، وعن انتمائها الى وسط ثقافي معطى » .

وبعبارة اخرى ، قد يستخدم تاريخ الاديان طريقة الفلسفة الظواهرية (فنومنولوجيا) وقوامها بالاصل دراسة الظواهر كما هي معطاة في تجربة الشخص المباشرة دراسة وصفية خالصة سعياً وراء تجاوز هذه الظواهر او الحوادث للكشف عن البنية الخاتمة فيها ، وهي البنية التي تملك زمامها ، وتسيطر عليها ، بوعي او بدون وعي ، اي انها لباب التجربة التي تهيمن على تجليها . فهذه الطريقة تغض الطرف عن العناصر التأريخية والمكانية ، أي انها ، بحسب تعبير (هوسرل) ، « تضع العالم الخارجي بين قوسين » . فتخرجه عن دائرة الاهتمام ، وتعلق الحكم بشأنه ، ولا تنظر الى الضروب المختلفة لتجلي « حال نفسية » إلا باعتبارها وجوهاً كثيرة من « نمط » واحد . ان (هوسرل) مثلاً يضع الله خارج الدائرة باعتبار أن الله موجود متعالٍ يمكن اعادة بنائه من حيث هو موضوع شعوري ، أي من حيث هو موضوع حالّ في الشعور ، مباطن فيه . ومن ثم ، تظهر التفرقة الرئيسية بين التعالي والحلول : الموضوعات المتعالية هي الموضوعات المكانية ، والموضوعات الحالّة هي الموضوعات الزمانية . الاولى خارج الدائرة ، والثانية داخل الدائرة . الاولى يقع عليها تعليق الحكم ، والثانية موضوع للبناء . وعلى هذا يستطيع الشعور ان يتناول موضوع الله من حيث هو موضوع حالّ فيه ، او من حيث انه شعور بالمطلق ، او حلول المطلق فيه. وهذا ما سماه (ماكس شيلر) بعد ذلك في فنومنولوجيا

الدين باسم « الخلود في الانسان » . ويرى (شيلر) اننا اذا وحّدنا بين جميع الموضوعات الحالّة الطبيعية والاخلاقية والدينية لم يبق ثمة فرق بين دراسة الله باعتبـــاره موضوعاً حالاً في شعوري وبين دراسة الكرسي او المنضدة او القلم باعتبارها مواضيع حية في الشعور او بين دراسة الحياة والخجل وتأنيب الضمير (١) .

الطريقة الفنومنولوجية في تاريخ الاديان تعيد اذن بناء موضوعها في الذهن ، وتطمح الى بلوغ بنيات كلية لا تملكها الديانات المعينة اذا ما نظر اليها على انفراد . وفي وسعها بعد ان تستخدم على هذا النحو مواد التاريخ وان تقيم البناء الذهني لموضوعها ، في وسعهـــا تفسير الحوادث ذاتها في ضوء بنيانها . انها تجهد مثلاً لاعادة بناء **الغنوصية** فيما وراء دراسة **الغنوصيات** . وقد انتهى (هوسرل) الى ان الدين جزء من تصور العالم في الحضارة . ولم يحدث ذلك ابان العصور الحديثة وحدها ، بل كان موجوداً في الحضارة اليونانية . فقد كان الموقف بالنسبة للآلهة وانصاف الآلهة والشياطين جزءاً من الموقف العام في الحضارة اليونانية ، ولكن الآلهة لم تؤخذ على انها تصور مثالي ، بل كانت تعبّر عن وجود قوى اسطورية مختلفة ، أو ترمز الى موضوعات طبيعية في العالم ، وهو ما يحدث في كل دين يقوم على آلهة خاصة لشعوب معينة لا تطرح اية مشكلات نظرية . ان للدين الاسطوري جذوره في التاريخ ، وهي

---

(١) د . حسن حنفي : فينومنولوجيا الدين عند هوسرل (مجلة الفكر المعاصر — العدد ٦٥ — تموز ١٩٧٠ ص ١٢) .

ترتبط بالتكيف والتوافق مع البيئـة . وهو الدين الذي درسه علم الاجتماع . ولقد ظهر هذا الدين ايضاً في الحضارات غير الامريكية ، كالحضارات الشرقية في الصين والهند ، فهي حضارات مرتبطة بغايات عملية وتقوم في تصورها الكون على الدين الاسطوري . وما العالم في التصور الهندي إلاّ مجرد افتراض لانه لا يخضع لعلم عقلي موضوعي . والعالم في التصور الصيني ، بل وفي التصور اليوناني حتى عهد (صولون) ، عالم ذاتي شخصي يقوم على تشخيص الطبيعة . اما الحضارة الاوربية ، فعلى الرغم من خلطها الفلسفة واللاهوت ، كـما وضح في الفلسفات الحديثة ، فانها استطاعت تحويل الدين الى بحث نظري خالص حتى اصبح الله هو العقل الشامل ، يظهر من خلال الانسان في تجربة ذاتية ، ويتحول الى مثال كما تحول العالم ايضاً الى مثال ، او كما تحولت الطبيعة الى رياضيات على يد (غاليله) . لقد استطاعت الحضارة الاوربية تحويل الدين الى علم شامل ، والله الى منطق ، واعطت لكل محتويات الدين معاني مستقلة يمكن التعبير عنها بصورة خالصة كعلامة الجذر التربيعي في الجبر .... الله ، في نظر (هجل) ، هو العقل في التاريخ ، والتاريخ يحتوي على العلم الشامل ضمن المسار العام لتحويل العالم الى مثال ، وهذا المسار قد بدأته الفلسفة بتحويلها الله الى منطق حتى يصبح حاملاً (اللوغوس) المطلق .

على هذا النحو يصف (هوسرل) الشعور الاوربي وكأن الله يقوم على رأس الجماعة الانسانية . فالله هو عقلانية العالم والتاريخ معاً ، تتحد فيها الذوات العاقلة من اجل انتصارها على الموت . ويظهر الله من خلال

الجماعة البشرية دليلاً على كمالها ، « ليس الله هو مجموع المونادات ، بل الكمال الاول الموجود فيها » . الله هو غاية الانسانية طبقاً للعقل الاول . الله هو مركز كل المونادات ، الله هو الأحد اللانهائي ، الحياة الكاملة في الشخصية الانسانية والموجود المطلق . وهنا يلحق (هوسرل) بما ذهب اليه من قبل (كانت) و (هردر) و (ليسنغ) من اعتبار ان الله هو مسار الحقيقة في التاريخ ، وان الارادة الالهية تتحقق من خلال تقدم التاريخ ، وبقوانينه ، فلا فرق بين العناية الالهية والتقدم البشري ، مثلما يلحق من ناحية اخرى بـ (هجل) لان الله ليس فعلاً بقدر ما هو صيرورة وغائية ، وليس ثمة وجود إلا لعملية أو مسار أو لالوهية تحقق نفسها ، وكأن الاله شبه المجسم الذي رفضه الوعي الاوربي في البدء يظهر من جديد في صورة عقل مطلق في المنطق أو في التاريخ ، ويصبح الدافع المحرك في الفكر الحديث للبحث عن الحقيقة بحثاً نظرياً خالصاً .

لقد كان العالم الهولندي (ج . فان در لوو) من اعظم ممثلي الطريقة الفنومنولوجية في دراسة الدين . وقد منحها صيغتها المدرسية في كتابه الكبير الملمع اليه ، وقد نشرت ترجمته الفرنسية سنة ١٩٤٨ . وفي الدرب ذاته سار العلاّمة الروماني الاصل (مرسيا الياد) في مؤلفه الكبير « كتاب تاريخ الاديان » وقد نشر في باريز سنة ١٩٤٩ وتناول فيه تحول صور المقدس (مورفولوجيا المقدس) به والسماء (الشعائر والرموز السماوية) ، والشمس وعباداتها ، والقمر والتصوف القمري ، والمياه ، والاحجار المقدسة ، والارض والمرأة والخصب ، والنبسات او رموز التجدد وشعائره ، والمكان المقدس ، والزمان المقدس ، واسطورة العود الابدي ،

ووظيفة الاساطير ، وبنية الرموز . كما نهج هذا العلامة النهج ذاته في سائر كتبه ومن أهمها كتاب « المقدس والعادي »(١) .

وقد استمرت عناية المفكرين المعاصرين ببحث المشكلة الدينية بحثاً « علمياً » خالصاً ، أو يريد ان يكون خالصاً . ففي سنة ١٩٧٠ نشر الفيلسوف (ريمون رويه) R. Ruyer كتاب « اله الاديان ، اله العلم » ، وأشار فيه الى الازمة الخانقة التي يجتازها في الغرب اللاهوت والنظرة الاعتقادية ، ورأى ان الديانات « التقليدية » الكبرى السائدة في العالم من جهة اولى ، والماركسية والمادية الجدلية من جهة ثانية ، والمذهب الانساني الذي لا يعترف بوجود الله سواء أنظرنا الى هذا المذهب في صورته الوجودية ام غير الوجودية ، فمن جهة ثالثة ، كل اولئك يخطىء حيال العلم المعاصر . فالديانات التقليدية تفقد تماماً التكيف مع النظرة العلمية الى العالم . والمادية الماركسية تظل متمسكة باهداب علم القرن التاسع عشر . والمذهب الانساني الملحد يحفل بتراكم المفارقات لانه يخلط في نطاق الانسان الايمان بتصور عالم الاشياء . ويخلص (رويه) من دراسته لمفهوم الله من زاوية العلم المعاصر والسبرنتيك ونظرية الإعلام والميكروفيزياء وعلم الكون الى ان الله هو (س) ، المبدأ ، وحدة العالم ، سند الكائنات ، الشامل ... انه « ما وراء الاسماء » .

وعلى خلاف ما يذهب اليه (رويه) ، يرى (ميشيل ميسلن) M. Meslin في كتابه الذي نشره سنة ١٩٧٣ وعنوانه « من أجل علم

---

(١) سننشر قريباً ترجمته العربية .

الاديان » ان « الانسان الديني » ظاهرة كاية الانتشار ، ولكنها ظاهرة انسانية تتألف من مزيج غريب يضم الانسان في واقعه المعاش ، وباعتبار شيء ما يجاوزه ويعلو عليه ، وهوالمقدس ، المقدس المعاش ، وان دراسة هذه الظاهرة تنتهي الى نوع من الانتربولوجيا الدينية قد يكون الصمت نهايتها القصوى .

ان الظاهرة الدينية ظاهرة مدركة عبر تنوع التجارب التي نهضت بها شتى الثقافات الانسانية . والانسان الديني ظاهرة كاية الانتشار ، كما ألمعنا ، وهي مزيج غريب يضم بآن واحد الانسان باعتبار بُعده الملي والجمعي ، منظوراً اليه في الواقع المعاش والاصيل لكل ابداع من ابداعاته ، وباعتبار شيء ما يبدو انه يجاوز الانسان ، والانسان يعتبره واقعاً متعالياً ، هو المقدس . ويرى (ميسلن) ان ما يجب علينا تحليله وفهمه في علم الاديان هو جملة العلاقات الوثيقة التي تستطيع ، عبر التاريخ الانساني كله ، ان تربط الانسان بهذا الواقع الذي يعتبره الانسان اسمى منه ، وتبيان اسباب هذه العلاقات وتأثيرها في السلوك البشري . فاذا شاء فريق من الباحثين البدء بتعريف الدين قبل دراسة علم الاديان ، اجاب (ميسلن) بأن تعريف الدين لا يمكن ان يكون إلاّ تعريفاً تقريبياً ، تعريفاً لا يطابق موضوعه ، لأن كلمة دين تشتمل على وقائع جد متباينة ، وينجم عن اضمار اية ميتافيزياء في تعريف الدين تزييف كل بحث علمي في هذا المجال . لذا يجب الانطلاق من التجربة الانسانية ، تجربة الانسان عن المقدس ، وهذه التجربة لا تنال إلاّ بواسطة منظومات تعبير نظرية ، تصورية ، شعائرية أو رمزية ، وهي ، كلها ، من حيث طبيعتها ، لغات

انسانية . ان طائفة من التفاسير امر ضروري لا بد منه لفهم هذه اللغات المختلفة التي بها يعبّر الانسان عن علاقاته بالمقدس ويرمي الى دفع القلق الاساسي الذي يتهدد وجوده الخاص ، وهـــذا القلق ينشأ عن وجود الانسان في كون دفع اليه دفعاً ، بل ، كما يقول (هيديجر) ، كون قُذف الانسان فيه وأسلم للموت . وكما نعجز عن معرفة حلم الحالم إلاّ بالكلام الذي يعرب به عنه الحالم في حال يقظته ، كذلك فاننا لا نعرف المقدس إلاّ من خلال الانسان الذي يعرب عنه . وبديهي ان الانسان انما يعرب عن المقدس بمفاهيم واساطير ورموز لا يشعر بها « الانسان الديني » إلا باعتبـــار انها سبيل من سبل الكلام والتقريب والاشارة تتفاوت مواءمتها لموضوعها . انها ليست إلاّ كتابات انسانية تنقل واقعاً يظل ، بذاته ، خفياً عن الانسان الى حد كبير او صغير ، ولكن الانسان يود ، برغم ذلك ، ان يربط به عمله . وعلى هذا يمكننا تعريف المقدس بأنه علاقة .

وينجم عن ذلك ان من الواجب ان نميز في كل فعل ديني حركتين : ادراك الانسان المقدس باعتبار المقدس واقعاً موضوعياً ومتعالياً من خلال تجربة عقلية او انفعالية ، شعرية أو رمزية ، من جهة ، ومن جهة أخرى ، تعبير الانسان عن هذا الواقع اذ يجعله امراً محايثاً للانسان . ذلك ان هذا التعبير الذي يصوغه الانسان في لغات شتى لا يقتصر على وصف المقدس ، والمقدس موضوع خارجي عن الانسان ، بل يشهد في الوقت ذاته على علاقة قائمة بين الانسان وبين شيء آخر ، والانسان يعني ان بامتلاكه

الخاص لذلك الشيء يحوّر حياته ذاتها . وعلى هذا ندرك ان كل معرفه للمقدس هي تجربة تتناول قدرة أعلى من نظام الاشياء الطبيعي . وهذه القدرة تحوّل كل ما تتجلى فيه ، الانسان ، الحيوان ، الشيء ، وتحدّد حيال ذاتها مواقف انسانية خاصة : حب، خوف، رغبة، امتلاك . وعلى هذا يبدو اشعاع المقدس بآن واحد نافعاً وخطراً . وان اول وظيفة من وظائف الشعائر ، والشعائر مبتكرات انسانية ، هي انها تود استرضاء المقدس . وينكشف بذلك ابهام الظاهرة الدينية . وينجم عن اننا لا نستطيع ادراك المقدس إلا حيثما نلقاه ، في وجود الانسان ذاته ، ان في وسعنا ان نحدّد تخومه بتحليلات من النمط اللغوي والتاريخي والاجتماعي . واذ ذاك ندرس مختلف اللقاءات التي تمت، خلال التاريخ ، بين الانسان وبين المقدس . وفي مكنتنا ان ندعي لتحليل مختلف المذاهب في التصور الديني ، وأن نظهر ، على هذا النحو ، الجانب الانساني ، التشبيهي في كل مذهب منها . ولكن ما ندركه عندئذ ، وعبر الاجوبة التي اضطلع بها الانسان لتهدئة القلق في شروط وجوده وتخفيف مرارتها ، انما هو المقدس المعاش ، وهو مقدس امتلكه الانسان في زمان معطى ، ومكان معين ، والذي ينتج التعبير عنه ، اكثر ما ينتج ، عن الثقافة الاصلية للانسان الديني . ولذا يتعذر وجود أي دين يمكن اخضاعه للتحليل العلمي ، وكل ما يوجد إن هو إلاّ التجارب الدينية المتعددة التي قامت بها البشرية . وليس بجائز ان نسلخ الدراسة العلمية التي تهدف الى فهم الانسان المقدس – الموضوع عن دراسة الانسان الذي هو فاعل التعبير

ذاته عن مثل تلك التجربة(١) . وعلى هذا المنوال لا نحصل البتة على غير انعكاس عن المقدس ، انعكاس لا يكاد ينجلي وسط اختلاط احوال السلوك الفردية والجمعية للانسان الذي لا يقر على حال ، ولكنه دوماً يثابر على البحث عن مطلق متعال . ويبقى من الثابت ، برغم ذلك ، اننا في نهاية جميع التحليلات التي تتناول الحوافز واحوال السلوك الديني ، اننا نصل الى نواة لا ترضخ لأي مسعى من مساعي البحث الانساني . وهي تؤلف العامل الاعظم في تركيب الانسان الديني ، العامل المميز لنوعيته وهو يربطها بشيء متعال ، المقدس ، وهو الواقع الذي لا ينال ، والذي يُدرك موضوعياً في تعدد العقائد والعبادات .

ان دراسة هذا الانسان الديني ، بالرغم من انفتاحه على السر ، تؤلف فرعاً مهماً من فروع العلوم الانسانية ، في الوقت الذي تنادي فيه هذه العلوم بأنها تقدم عن الانسان تفسيراً شاملاً . ولذا ينبغي دمج علم الاديان دمجاً طبيعياً تماماً في المقال الانساني عن الانسان . وقد تكون عبارة علم الاديان ترجمة غير مطابقة للكلمة الالمانية Religion Swissens Chaft التي استخدمها (ماكس موللر) سنة ١٨٦٧ للمرة الاولى . وكان (ا . بورنوف) E. Burnouf يدعو في فرنسه ، في الوقت ذاته ، لقيام « علم بالعناصر التي ما زالت مبعثرة والتي قد ندعوها للمرة الاولى باسم علوم الاديان »(٢) . ولكن التقليد الجامعي الفرنسي ظل

---

(١) وهذا ينفي بالطبع ما تذهب اليه الديانات السماوية ، أو بعضها ، من القول بالوحي الذي يشتمل على حرفية الألفاظ المصاغ فيها . ومن شأن النظرة الايمانية انكار هذا النفي .

(٢) ا . بورنوف : علم الاديان — باريز ١٨٧٠ .

متأثراً بالنظريات الوضعية وظل يرجح خلال زمن طويل الكلام على «تاريخ الاديان» ثم على «التاريخ المقارن للاديان»، ويشير بذلك الى تقدم جلي نحو تحليل أكمل للوقائع الدينية . وعلى الرغم من ان هذه التسمية تبدو لنا اليوم ضيقة باسراف ، فان من الواجب ان نشير الى ان علم الاديان يتبع تاريخ الاديان ، أي يتبع المعرفة الاختبارية بالمقدس المعاش ، وهي معرفة تتحقق بدء من دراسات علمية دقيقة لجميع الاشكال الدينية المعروفة ، في الوقت الراهن من حياة البشر وفي مختلف احوال حياتهم الغابرة التي تمكّننا الوثائق التاريخية من الاطلاع عليها . ان تاريخ ديانات الاقوام والشعوب والمنظمات الدينية يستجيب لمفهوم وضعي وتأريخي . وهو يهدف الى تبيان تطور الاعتقادات والشعائر ، والعقائد والمؤسسات . ولكن ميزات هذا التاريخ ، بالرغم من اهميتها وخطرها ، لا تغطي حقول سلوك الانسان الديني كلها . فليس بكاف ان يصف تاريخ الاديان مختلف التجارب الدينية للانسانية ، ولا بأن يقارن بعضها ببعض في صعيد التطور التاريخي وحده . ذلك ان من المتعذر فصل هذه الحوادث التاريخية التي قد يحصيها تاريخ الاديان ويصنّفها ويقارنها ويحدّد وضعها في الزمان والمكان ، فصلها عن الانسان الذي يستخدم بناءاته النفسية والعقلية الخاصة ابتغاء الاعراب عما يتصور في الغالب انه شيء يتعذر وصفه . وما كل تعبير عن المقدس إلاّ تأويل انساني . مثال ذلك ، العلاقة الاساسية التالية التي يظهرها تحليل التعابير الرمزية بوضوح : ان كل اطلاع على الاسرار الدينية ، ان كل تقديس ، هو أمر تاريخي لان الوحي الذي يحتازه الانسان منذ قيامه بتجربة المقدس ، انما يصبح تاريخياً ،

لانه يرصع ذاته فيه بوعي جلي الى حد كبير أو صغير . ومهما تحلت
التقاليد التي تنقل تجربة دينية بصفة القسر والالزام ، فان مضمونها يخضع
حتماً للبلى التطوري . وهنا تطرح مشكلة أن نعرف هل لا ينتهي هذا
الابتذال في المكان ، وهو يقضم الطرز المختلفة التي تعبر عن المقدس ،
لا ينتهي بتغيير عميق الى حد كبير او صغير يصيب الرؤية الموضوعية
التي قد يمتلكها الناس . ومن هنا تنشأ أهمية البحوث النفسية التي تساعدنا
على معرفة طرز التعبير عن المقدس ، وعلى فهم تنوعاتها الكثيرة . ومن
الجلي ان علم النفس لا يستطيع معالجة تحليل الحوادث الدينية إلا حيث
يلقاها ، اي في الوجودي . وهو لا يستطيع ادراكها إلا في تداخلهـــا
واشتباكها مع سائر احوال السلوك الانساني . وفي وسعنا ، من ناحية
اخرى ، فك ألغاز تعبيرها الرمزي . ويكشف لنا علم نفس الاعماق ،
في الواقع ، عن وثبة دائبة ، شعورية او لاشعورية ، فردية وجمعية ،
عن الصور ، والرموز ، وطرز التمثيل التي هي اشبه باحـــلام الانسان
التاريخي . فكيف لا يؤثر هذا اللاشعور في تصرف الانسان الديني ؟
كيف يمكننا فصل تحليل المقدس — المعاش عن معرفة هذا المجال العريق ،
« الاعرق » ، واللاشعوري ؟

بيد أن (ميسلن) يأبى ارجاع تحليل الظاهرات الدينية الى دراسة
احوال السلوك الفردية ، مهما عظم النور الذي ترفدنا به نظريات التحليل
النفسي . وكذلك ليس في وسعنا ان نحبس الظاهرات الدينية في نوع من
عزلة نفرضها عليها ونفصلها عن سائر الفاعليات الانسانية . ان الحوادث
الدينية تتجلى في الواقع ضمن جماعات انسانية تبع بُعْد جمعي يجب ان

ندمجه في دراستها . ولا يرجع ذلك بالتأكيد الى مجرد أن الظـاهرات الدينية ظاهرات اجتماعية ناجمة عن مجرد تضاعف الفرديات وتراكمها . فوجودها لا يعتمد على الكم وحده . وان اهمية العبادة الامبراطورية في (رومه) ، مثلاً ، لا تفسر وحسب بعدد الافراد الذين كانوا يجلّون (قيصر) اجلالهم لآله . بل ان لها قيمة اعظم في الوجود اليومي لعالم واسع وحدته (رومه) من جراء ان هذه العبادة ، وقد جعلتها جملة القوى العسكرية والقضائية والاقتصادية تؤلف العامل الاقوى في الولاء السياسي ، هذه العبـادة غدت عامل الارتباط الاجتماعي الاقوى الذي يشد أزر جميع الذين يشتركون في تلك العبادة الرومانية ، ويضم بعضهم الى بعض . ومن السهل ايراد امثلة كثيرة اخرى تبين ان الظاهرات الدينية ، عندما تذيع الى درجة كبيرة او صغيرة في صفوف الجماهير ، تمد بالإعلام شعوراً جمعياً يتطلع الى ما هو عام ، وسرعان ما يصبح امراً ملزماً . أما اعتقـال غير المؤمنين ، والمبتدعة ، والمنحرفين ، واضطهادهم ، فانه يرتدي أشكالاً كثيرة . وبذا يتضح مرة اخرى ان كل حياة دينية هي بالدرجة الاولى عبارة عن تنظيم علاقات البشر بعضهم ببعض كما هي تنظيم علاقاتهم جميعاً بقوى عليا ، قوى المقدس . وهذه الحال حال بينة في المذاهب الدينية التي يبقى بلوغ المقدس فيها وقفاً على نخبة صغيرة مختارة من الموظفين المزودين بقدرات وبسلطات خاصة . وقد اوضحت المدرسة الاجتماعية الفرنسية ان اصل الحوادث الدينية يرجع الى انضاج العلاقات الاجتماعية . ولكن في وسعنا ان نتساءل أليست مختلف اللغات التي يعرب بها الانسان عن خوفه من المقدس وسيلة

لابلاغ اقرانه واقع تجربة خاصة !

هنا تطرح مشكلة تحديد حصة المجتمع في شعور الانسان بالمقدس . ولقد كان الاغتيال في العصر القديم الاغريقي يعتبر بادىء ذي بدء رجساً وجب طرد فاعله من المجتمع الديني . ولكنه ما لبث ان غدا قتلاً للانسان يترتب على محكمة (المدينة) ان تطبق على فاعله العقوبات القضائية وهذا المثل الجيد يبين التحولات التي يمكن ان تغير البنيات الدينية بتأثير تغير المجتمع . وقد تتنوع المواقف تبع ادراك الانسان ، أو عدم ادراكه ، للمقدس في المجتمع الذي يعيش فيه ، أو بحسب تحرر الفرد الى حد كبير او صغير من الواجبات الدينية الجمعية . ولكن للمواقف الجمعية بازاء العالم ، والمال ، والحرب ، والحب ، او للمواقف الجمعية التي ترفضها ، اهمية في نظر من يشتركون بتجربة دينية واحدة ، وهذا يعني ان للبحث الاجتماعي منزلة الصدارة ، ولذا يترتب على علم الاديان ان ينفق في سبيله الانتباه الاعظم .

نخلص مما سبق الى ان علم الاديان يقع في ملتقى بحوث عديدة : التاريخ ، الفنومنولوجيا ، علم النفس ، عام الاجتماع ، وانه يفيد من طرائق هذه البحوث ؛ ومما وصلت اليه من معرفة ، مع احتفاظه حيالها باصالة مستقلة . فهذا العلم ، وان لم يكن من غرضه الحكم على ضروب الفكر البشري في ميادين الحقيقة الميتافيزيائية او اللاهوتية ، فانه يرمي ، برغم ذلك ، الى تجاوز المعطى الاختباري للحوادث الدينية حتى يبلغ فهم المقدس – المعاش فهماً داخلياً . ولا بد لعلم الاديان من ان يمضي

من دراسة مختلف المذاهب الدينية المعروفة الى دراسة بنياتها الاساسية ـ الشعائر والاساطير والعقائد والرموز ـ من اجل ان يتمكن في نهاية الامر من تحليل مضامينها التي يحياها الانسان الديني حياة ذاتية ، أي يحيا ما يؤلف في هذه البنيات وهذه المذاهب الدينية ، أو ما كان يؤلف جزءها الاكثر أهمية ، والمتصف بالحياة الاعظم . ومن الجلي ان هذا المشروع ، مشروع علم الاديان ، مشروع طماح واسع سعة موضوعه ذاته ، وهو عالم المقدس ، الكون الديني للانسان ، وهو يتعدد تعدد آفاق الثقافات الانسانية . بيد أن هذا العلم يختلف في الوقت ذاته عن كل لاهوت ، وعلى الرغم من ان فريقاً من الباحثين ارادوا ان يجعلوه خادم التقريظ الديني ، واداة وعظ سمجة ساذجة . ومن المعلوم ان علم الاديان واللاهوت يدرسان ، كلاهما ، علاقـات الانسان بالله ، أو بالالهي . ولكن ما أعظم الفوارق ، وأشد الاختلافات ! اللاهوت تعالى الانسان عن الله ، وموضوعه هو الوصول الى ذات ديانة معينة تعتبر ذاتها أنها وحدها الديانة الحقيقية الصحيحة . ولذا فان اللاهوت يطرح قواعد الاستدلال ويصف موضوع الايمان ، ويتصوره تصوراً عقلياً ، ويسعى الى تحديد أخلاق متسقة مع ما يعتبره الحقيقة . وبعبارة اخرى ، اللاهوت علم معياري تظل مساعيه تشترط الايمان بحقيقته الخاصة . وان البحث اللاهوتي بحث يرفض ، من حيث طبيعته ، ما يخالفه ، وهو في الغالب لا يشرك مع موضوعه شيئاً . أما علم الاديان فانه لا يستطيع ان يستغرب ذلك ، ولا ان يغضب باسم موضوعية علمية مثالية قد يزعم انه وحده بالغها : والحق ان لبحثي اللاهوت وعلم الاديان دربين مختلفين .

فلعلم الاديان ، باعتبار الكيف واعتبار الكم ، حقل دراسي متميز عن الدراسات اللاهوتية التي تجيب عن السؤال الآتي : ماذا ينبغي علينا ان نعتقد ؟ ولم ينبغي علينا ان نؤمن . اما علم الاديان فانه يعنى بكل ما آمن به البشر . وهذه العناية لا تنشأ عن الفضول وحده ، مما يحمل بعض الاعتقاديين على التعجل بادانة هذا العلم ويجعلهم يعتقدون انه خطر ولا سيما لان تحليلاته قد تفتت القيم الدينية وتذيبها بارجاعها كلها الى مستوى تصورات خالصة ، وقد تنتهي ، على هذا النحو ، الى نوع من النسبية المصبوغة بالريبية الى حد كبير أو صغير . ولكن الامر ، على العكس ، اذ يوقظ علم الاديان معنى المقدس ، ويشد ازره ويزيد غناه ويجعله مما يُفهم فهماً جيداً ، وذلك نظراً لتعدد مساعي هذا العلم ، ولانه يحترم المبتكرات الدينية البشرية وما ادت اليه من معرفة وادراك .

وبقول آخر ، ان علم الاديان ينتهي في الواقع الى تصور اكثر جدة وأعمق فهماً لما تمثله كل ديانة من الديانات في نظر اتباعها ، وهو يبحث ، بالدرجة الاولى ، عن دلالة اللغات الدينية ومقصدها الصحيح من أجل فهمها فهماً افضل . انه ، لاجل ذلك ، يحلل ويقارن ويفسر ويفهم ويسعى للتفكير وينهض بعد التحليل الدقيق لتركيب يتوج بحثه عن تجربة المقدس ــ المعاش ، وبذا ينفق جهداً صادقاً حتى يستعيض ، كما يقول (جان باروزي) ، « عما هو معطى بالظاهر وحسب ، بما هو معطى في الواقع حقاً » .

ان هذا العلم ، علم الاديان ، يؤلف في نظر (ميسلن) نوعاً من انتروبولوجيا دينية يترتب عليها ان تأخذ بعين الاعتبار فاعلية الانسان

الدينية ، وعلى الاقل ، بقدر ما يمكن للدين ان يبدو ضرباً من رقابة الانسان على كونه اليومي ، وان ترعى اعتبار ان الدين وسيلة من وسائل تعريف الانسان نفسه في العالم ، وحيال اقرانه . ومن الجائز ان يلتقي في كل تحليل انتروبولوجي للحادث الديني مسميان : الاول ، وهو مسمى جدلي ، يحلل تعارض الطبيعي والخارق ، العادي والمقدس ، المألوف وغير المألوف ، السوي والمذهل . والمسمى الآخر يلح بوضوح أكبر على طبيعة الحادث الديني ذاته . واذ ذاك يبدو الدين معرفة تضمر ، وتحدّد ، فعلاً ، وتتطلع الى الاندماج الشامل في الواقع الانساني المعاش ، ويبدو المقدس على انه يجثم في قوة تمتاز بنجوعها اكثر ما تمتاز ...

لقد حاول كثيرون ، وفي طليعتهم الثلاثي المتنـافر ، (ماركس) و (نيتشه) و (فرويد) ، سلخ القداسة عن الوجود الانساني باظهار رأيه في نشأة الظاهرة الدينية واماطة اللثام عن مسيرتها وتطورها ووظيفتها . رأى (ماركس) ان الدين بنية فوقية دونها العامل الاقتصادي الفعّال في تاريخ البشرية بحسب قوانين المادية الجدلية وان الدين هو افيون الشعب ، وهو يخفي وراء قشرة ايديولوجية الاستغلال الطبقي لصالح الفئة الحاكمة . ورأى (نيتشه) ان المسيحية ديانة العبيد وانها قد ماتت بموت الله . وذهب (فرويد) الى ان الدين عصاب وسواسي يصيب البشر كافة وكأنه وهم مشؤوم يترتب على البشرية التخلص منه عندما تبلغ سن الرشد ، وان الله ابتكار بشري يمجّد الاب المثالي ويصبح ملجأ خارقاً للطبيعة يعتصم به كل من افزعته الحياة . ومن البديهي ، من ناحية اخرى ، ان سيطرة الانسان المتزايدة باطراد على قوى الكون ، وترعرع العلوم الانسانية في

عصرنا ، يدخلان تعديلاً كبيراً على النظرة الحـــاضرة الى الظاهرة الدينية . بيد أن المقدس ما زال ، برغم ذلك ، ماثلاً في الوجود الانساني . ولئن جاز سلخ الصبغة الدينية في عصور الازمات فان انسلاخها لا يبدو انه نهائي حاسم . ومن شأن كل مجتمع انساني ان ينجب ، بحركيته ذاتها ، مقدساً جديداً يدعم اعماله ويبرّرها ، تماماً بقدر ما يحتل هذا المقدس الجديد عالم الانسان ذاته ، وقد صُعّد هذا العالم فوق رتبة الممارسة اليومية . ولولا مثل هذا التصعيد لعرفت المجتمعات الانسانيـــة نوعاً من اليأس الانتولوجي الذي يؤدي الى اضمحلالها بعد لأي قصر أم طال .

وكذلك حال الفرد ، وقد أصيب بالقلق والخوف لأنه ادرك انه ملقى في عالم لا ينتظره فيه سوى العدم ، وقد قُذف فيه خلال زمان يكر ويفر بأسرع ما يستطاع . ونحن نعرف هذه الانماط من القلق ، ومن المصير ، ومن الموت ، ومن الفراغ ، ومن العبث ، ومن الشعور بالاثم وبالادانة . وفي وسعنا ان نقابل كل موقف من هذه المواقف بالشجاعة ، بتأكيد الانسان ذاته من حيث هو انسان ، بتأكيد كيانه كله . ولكن الينبـــوع الاقصى لهذه الاشكال الرئيسية من تحقيق الذات ، انما هو ، بكل دقة ، اعتناق الانسان واقعاً متعالياً به يكتشف (الكون) ، او (الكائن) . وان شجاعة الكينونة هذه هي ما يحققه الانسان من خلال اقرانه ، أو ما يلقاه في معنى المقدس — المعاش . ولعل عبر هذا كله تتجلى ذات الانسان في هذا الواقع الخفي الذي يرضى به الانسان او يرفضه ، باعتباره مرشد حياته الخاصة وموئلها . ومـــا وراء ذلك فان كل شيء هو صمت ، ومسألة شخصية .

●

اجل ، ان معرفة الدين ، ودراسته ، تتيحان للانسان ان يفهم العالم والكون ، ولكن دراسة الاديان وتاريخها تتيحان للفكر البشري ان يفهم الانسان . ولعل ما يتصل بالمنزع الأول ان نلاحظ اتجاه بعض المفكرين المعاصرين في البلاد العربية ، وفي طليعتهم الاستاذ (مالك بن بني) الذي أوضح في دراسة « الظاهرة القرآنية » ان الدين « في ضوء القرآن ، يبدو ظاهرة كونية تحكم فكر الانسان ، وحضارته ، كما تحكم الجاذبية المادة ، وتتحكم في تطورها » ... ولذا فان الدين يبدو وكأنه « مطبوع في النظام الكوني قانوناً خاصاً بالفكر الذي يطوف في مدارات مختلفة ، من الاسلام الموحّد ، الى أحط الوثنيات البدائية ، حول مركز واحد ، يخطف سناه الابصار ، وهو حافل بالاسرار ... الى الابد »(١) . أما منهج هذه الدراسه فقوامه « ان نربط ظاهرة الاسلام في خصوصها بالظاهرة الدينيــة في عمومها ، وعلى ان نعتبر النبي حاقة خاتمة في سلسلة الحركة النبوية ، وعلى ان يكون التشريع القرآني مصب تيار الفكر التوحيدي »(٢). وقد درس المؤلف مذهبين فلسفيين : أولهما هو الذي يعتبر الضمير الديني للانسان ظاهرة أصلية في طبيعته ، ظاهرة معترفاً بها بوصفه عاملاً اساسياً في كل حضارة ، والآخر يعتبر الدين مجرد عارض تاريخي للثقافة الانسانية . ويخلص الاستاذ (مالك بن بني) الى ان « الظاهرة النبوية » و « الظاهرة القرآنية » ، تضعان الدين في سجل الاحداث الكونية بجانب القوانين

---

(١) مالك بن بني : الظاهرة القرآنية — محاولة وضع نظرية حول القرآن — الترجمة العربية بقلم عبد الصبور شاهين — ١٩٥٨ ص ٢٠٠ .

(٢) المصدر السابق ص ٢٥ .

الطبيعية[1] . ولذا فان المرء كلما أوغل في الماضي التاريخي للانسان، في الاحقاب الزاهرة لحضارته ، أو في المراحل البدائية لتطوره الاجتماعي ، فانه يجد سطوراً من الفكرة الدينية » . وان « قوانين الامم الحديثة لاهوتية في اساسها . اما ما يطلقون عليه قانونهم المدني فانه ديني في جوهره ، ولا سيما في (فرنسه) حيث قد اشتق من الشريعة الاسلامية »[2] .

وفي مثل هذا المنحى يتجه الاستاذ (عبد الله دراز) في كتابه « الدين . بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الاديان » ، وقد نشره سنة ١٩٥٢ مبيناً فيه الاصول الكلية التي يحتاج اليها الطالب الجامعي بعد أن ادخلت جامعة (فؤاد الاول)[3] في برامج كلية الآداب ، ولأول مرة، مادة « تاريخ الاديان » . وقد قدم المؤلف لكتابه بموجز عن الحوادث الدينية التاريخية ، وانبرى لتحديد معنى الدين لغوياً وعرفياً وحلّل الفكرة الدينية في نظر المتدين ثم بحث علاقة الدين بالاخلاق وبالفلسفة وبسائر العلوم وشرح وظيفة الاديان في المجتمع ، ثم استعرض تاريخ العقيدة الالهية وألمع الى المذاهب المختلفة التي تفسرها واختتم بنظرة جامعة تضم اطراف البحث وتحاول التوفيق بين مختلف مذاهبه وانتهى الى القول : « لو طلبنا الحق المجرد في هذه المسألة لالفيناه ينتظم في كلمتين : ١ — ان آيات الالوهية مبثوثة في كل شيء ، ٢ — ان كل فئة من الناس لها طريق مسلوك في الاسترشاد ببعض

---

(١) المصدر السابق ص ٣١ .
(٢) المصدر السابق ص ٢٨ .
(٣) جامعة القاهرة حالياً .

تلك الآيات قبل بعض . وهذه الحقيقة المزدوجة يقررها القرآن في أوضح بيــان ... »[1] .

وفي سنة ١٩٦٣ نشر العميد الركن (طه الهاشمي) كتاب « تاريخ الاديان وفلسفتها » ولم يقف فيه موقف التوفيق الذي اعتنقه الدكتــور (دراز) ، بل شاء عرض ما وصل اليه من وقائع عرضاً « موضوعياً » يبقي حتى على ما تناقض منها وبدون محاولة للتوفيق بينها كما هو المتعارف . يقول : « ان طريقتي في اخراج الكتاب تتلخص بجمع المعلومــات من مظانها كما هي ، اكثر منها محاولة للتوفيق بينها كما هو المتعارف . وقد تكون هنالك بعض المناقضات باختلاف آراء واستنتاجات البـاحثين المتضلعين بهذا الامر ، ولم احاول الترجيح ، وفضلت ان أوردها كما هي ليطلع القارىء على مختلف وجهات النظر »[2] . ويؤكد المؤلف انه على الرغم من صدور كتب عديدة في السنوات الاخيرة عن الاديان في العالم العربي فان الموضوع ما زال يفتقر الى كتاب جامع يبحث في تاريخ الاديان القديمة والحديثة ، والبدائية والمتكاملة » .

ويبتهج الدكتور (احمد شلبي) احسن الابتهاج لفوزه في اخراج سلسلة « مقارنة الاديان » على « نحو ما اراد ، وأحسن مما اراد »[4] كما يقول . فقد نشر بين سنتي ١٩٦٠ ــ ١٩٦٦ كتابه « مقارنة الاديان » وبحث في الجزء الاول « اليهودية » وفي الثاني « المسيحية » وفي الثالث

---

(١) عبد الله دراز : الدين : بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان ـ (١٩٥٢) ص ١٥٨ وما بعد .

(٢) طه الهاشمي : تاريخ الأديان وفلسفتها (بيروت ١٩٦٣) ص ٧ .

« الاسلام » وفي الرابع « اديان الهند الكبرى : الهندوسية والجينية والبوذية » . وبدأ بنشر الاجزاء الثاني والثالث والرابع قبل الجزء الأول . ولا يحجم صاحب السلسلة عن التنديد ببعض مثالب طريقة المقارنة إلاّ اذا سبقتها دراسة الاديان نفسها .

●

والحق ان طريقة المقارنة في تاريخ الاديان ، وهي وحدها تشتمل على احدث ما نشره الباحثون في البلاد العربية ، واكثره اتساماً بالسمة العلمية التاريخية ، هـــذه الطريقه قد منيت ببعض التخلف بالنسبة لتقدم الطريقة الفنومنولوجيه التي ألمعنا اليها . فقد عجز تاريخ الاديان المقارن . أو الدين المقارن(١) ، عن الاتصاف بصفة الحذر والدقة في بعض الاحيان ، وربما اقتصر في الاشارة الى تأثير دين في دين آخر على احوال من التشابه قد يفسرها تماثل الوسط ومرحلة النمو بدون ان تقوم بين الدينين علاقة تأثير صحيح كعلاقة السبب بالنتيجة . وربما جار تفسير التشابه بتطابق الاستعداد لدى الانسان الديني . ولذا نجد أن (باروزي) يصيب في تأكيده على جانب الاختلاف في طريقة المقارنة بأكثر من جانب التشابه او الالتقاء . ومن هنا ايضاً ندرك رجحان كفة الطريقة الفنومنولوجية . وقد اعلمتنا بحوث علم الاجناس البشرية (اتنوغرافيا) بوجود شعائر واعتقادات متطابقة بجوهرها لدى شعوب لم يلتق بعضها ببعض في اية لحظة من لحظات تاريخها . وينجم عن ذلك ان طريقة المقارنة تبدو غير مجدية إلاّ عندمـــا

---
(١) Comparative Religion

نتناول ما يقبل المقارنة تاريخياً ، أي ديانات الشعوب المتحاورة او المتماثلة. وقد أجاد تطبيق هذه الطريقة الاستاذ (جورج دو ميزيل) ، وهو أستاذ في « معهد فرنسه » ، حين اوضح مثلاً انه لا يكفي ان ننطلق من مجرد اسماء بعض الآلهة الاسطورية المتشابهة في اللغات الهندية – الاوربية حتى نخلص الى القول بأصل مشترك بينها ، وبدون مراعاة حقيقة الشعوب التي تنمو فيها الاعتقادات بهذه الآلهة . لقد بدا للاستاذ (دو ميزيل) ان ثالوث الآلهة المتحلية بصفات متباينة تبايناً جلياً في بعض ديانات هـــذه الاسرة الثقافية ، أسرة اللغات الهندية – الاوربية ، وهو ثالوث (جوبيتر) و (مارس) و (كيرينوس)(١)، الثالوث الاساسي في اصل الديـــانة الرومانية ، بدا له انه انعكاس ثالوث وظيفي : وظيفة الكهان ، ووظيفة المحاربين . ووظيفة الفلاحين ، التي تخص المجتمعات التي تجل تلك الآلهة ، وان كل شيء قد استمر على هذا المنوال في منظومة الطبقـــات الهندية . والواقع ان علم اللغة يقدم هنا منطلق المعرفة ، ولكن كلمة الفصل ترجع الى علم الاجتماع . وثمة دراسات حديثة تعارض طريقة المقارنة المستندة الى التشابه اللغوي ، وتستعيض عنها بمقارنة مستمدة من البحوث الانتربولوجية ، فتنشد المقارنة بين المجتمعات المتطابقة من حيث طرق المعيشة والسمات الحضارية حتى ولو لم يقم بينها أي تشابه لغوي ، والى هذا يجنح انصار علم الاديان كما بينا .

اننا لا نكاد نجد في اللغة العربية الآن أي بحث ينتمي الى المنزع الآخر

---

(١) Jupiter, Mars, Quirinus

الذي اشرنا اليه ، منزع العلوم الانسانية ، او المسمى الرامي بجعل دراسة الاديان وتاريخها سبيلاً يمكّن الفكر البشري من فهم الانسان بدلاً من اتخاذ الدين ودراسته سبيلاً ليفهم الانسان العالم والكون بالدرجة الاولى . يقول (بول ديل) P. Diel : « ان البحث — وهو يعارض العقيدة بطبعه — لا يمنع احداً من الايمان . ولكن الايمان لا يمكن ان يمنع احداً من البحث »(1) . وان الباحث في العلوم الانسانية عامة ، وفي علم الاديان بوجه خاص ، ليحرصان كلاهما على تمييز العقيدة عن الدلالة . وهمـــا يجهدان ، عبر الوقائع والامثلة ، لاستجلاء البنيات الحقيقة الماثلة في صميم موضوع دراستهما ، المقدس — المعاش ، وهذه البنيات يؤلف معناها في نظرهما لباب المعرفة ، ومنهل الفهم . وكلاهما اشبه بترجمان امين مولع باحترام موضوع البحث ، صادق في تقدير رأي المؤمنين به ، ولو شعر بأنه لا يوافق على هذا التقدير .

فالصدق أولاً واجب العلماء . اما الحكم بوحي من عقيدة العالم ، فانه انما يأتي في المحل الثاني ... البعيد .

دمشق — ايلول (سبتمبر) ١٩٧٦ عادل عوا

---

(١) بول ديل : الالوهية (باريز ١٩٧١) ص ٣٢ .

كيف تدرس الأديان ؟

من الجائز ان يُدرس الدين ، والفكر الديني ، من وجهات نظر كثيرة متباينة ، نجمعها ، على سبيل التمثيل ، في نزعتين كبيرتين هما : النزعة الاعتقادية ، والنزعة العلمية والتاريخية . ومن الجائز أيضاً ان نحاول ، في اطار هاتين النزعتين ، تعريف الدين ، وتحليل الفكر الديني ، باعتماد أمثلة دالة على وجهة النظر التي نتبنها .

١

النزعة الاعتقادية

فمن الزاوية الاولى ، زاوية النزعة الاعتقادية ، يعرّف الدين في اللغة بأنه « العــادة مطلقاً » . وهو — اصطلاحاً — « وضع الهي سائق لذوي العقول باختيارهم المحمود الى الخير بالذات قلبياً كان أو قالبياً ، كالاعتقاد والعلم والصلاة »[1] . ويرى (التهانوى) ان «الدين وضع الهي سائق لذوي العقول باختيارهم اياه الى الصلاح في الحال ، والفلاح في المآل . وهذا يشتمل العقائد والاعمال . ويطلق على كل ملة كل نبي » . وقد يخص الدين بالاسلام ، كما قال الله تعالى : « ان الدين عند الله الاسلام » .

---

(١) كليات ابي البقاء .

ويضاف الى الله تعالى لصدوره عنـــه ، والى النبي صلى الله عليه وسلم لظهوره منه ؛ والى الامة لتدينهم وانقيادهم . وربما سمي الشرع أيضاً « بالدين والملة . فان الاحكام التي شرعها الله تعالى لعباده من حيث انها تطاع : دين ؛ ومن حيث انها مشروعة : شرع . فالتفاوت بينها بحسب الاعتبار ، لا بالذات . إلاّ ان الشريعة والملة تضافان الى النبي عليه السلام ، والى الامة فقط استعمالاً . والدين يضاف الى الله تعالى أيضاً . وقد يعبر عنه بعبارة اخرى فيقال : هو وضع يسوق ذوي العقول باختيـــارهم المحمود الى الخير بالذات ، وهو ما يصلحهم في معاشهم ومعادهم . فان الوضع الالهي هو الاحكام التي جاء بها نبي من الانبيـــاء ... وقد يخص الشرع بالاحكام العملية الفرعية » . اما الشريعة فانها « الائتمار بالتزام العبودية . وقيل هي الطريق في الدين : وحينئذ الشرع والتشريعة مترادفان »(١).

ويوجز « الجرجاني » تعريف الدين بقوله : « انه وضع الهي يدعو اصحاب العقول الى قبول ما هو عند الرسول صلى الله عليه وسلم » ويرى أن الدين والملة « متحدان بالذات ، ومختلفان بالاعتبار . فان الشريعة من حيث انها تطاع تسمى ديناً . ومن حيث انها تجمع تسمى ملة . ومن حيث انها يُرجع اليها تسمى مذهباً . وقيل : الفرق بين الدين والملة والمذهب : ان الدين منسوب الى الله تعـــالى . والملة منسوبة الى الرسول . والمذهب منسوب الى المجتهد »(٢) .

---

(١) كشاف اصطلاحات الفنون .

(٢) السيد الجرجاني : التعريفات .

فالجرجاني يقصر تعريفه على الدين الاسلامي . ويسعى الى تجريد الدين بوجه عام بتمييزه عن معاني الشريعة والملة والمذهب . أما (التهانوي) فيمضي في التجريد ، ويحاول تحديد كل دين بأنه وضع الهي سائق لذوى العقول باختيارهم ــ المحمود ــ الى الصلاح في الحال ، والفرح في المآل أو الى الخير بالذات . وهو ما يصلحهم في معاشهم ومعادهم . ولا يغفل (ابو البقاء) تعريف الدين ــ من حيث هو دين بوجه عام ــ ولكنه يطرح في صميم هذا التعريف مشكلة الصدق أو الايمان ، فيرى أن الدين يسوق العقلاء الى اختيــارهم الخير بالذات قلبياً كان أو قالياً » . وعنده ان « الطريقة المخصوصة الثابتة عن النبي تسمى بالايمان من حيث انه واجب الاذعان : وبالاسلام من حيث انه واجب التسليم ؛ وبالدين من حيث انه يُجزى به ؛ وبالملة من حيث انه ما يُملى ويكتب ويجتمع عليه ؛ وبالشريعة من حيث انه يرد على زلال كالماء المتعطشون بالناموس من حيث أنه أتى به الملك الذي اسمه الناموس وهو جبريل عليه السلام » .

وجلي ان هذه التعريفات ــ على شدة تقاربها ــ تضمر فوارق رئيسية لعل اخطرها فارق في الموقف الارادى الماثل في اختيار الدين ، وهــو وضع آلهي ، اما قبولاً عن الرسول صلى الله عليه وسلم ؛ واما بسائق الاختيار المحمود لما يعود على المرء بالخير في الحياة العاجلة والحياه الآجلة . ولكن هذه التعريفات تتفق جميعاً في أن القبول أو الاختيار يقعان كلاهما لذى أصحاب العقول ، أى المفكرين والمكلفين .

ومن الجلي أن هذه التعريفات ، بل كل تعريف بوجه عام ، انما يرمي

الى أن يكون جامعاً مانعاً . وهو في جميع الاحوال محاولة تجريدية تسعى الى تثبيت السمات الرئيسيه ، والصفــات المقوّمة في الشيء المعرّف ، وارجاع حياته الراهنة المشخصة الى افكار عامة مجردة تود أن تكون خلواً من التحول والتطور والنماء . فاذا أردنا أن نكسو هيكل التعريف لحماً ودماً . ونسبغ عليه رونقاً وحياة ، وجب أن نعود الى الافكار الحية ، والمذاهب الراهنة ، التي من استقرائها يتوصل المعرّفون الى وضع تعاريفهم .

وبلفظ آخر : ان تعريف الدين ، والفكر الديني ، من الزاويـة الاعتقادية ، يفترض البدء باستقراء المذاهب الدينية لاستجلاء صفاتها المميزة ، وضم هذه الصفات ، بعد تجريدها وتعميمها ، في اطار قول جامع مانع هو الحد التام أو التعريف . وليس من غرضنا بالطبع ان نقوم هنا بهذه الدراسة . ولذا فانا نقتصر على الايماء الى بعض المذاهب الفكرية الدينية في الاسلام ، نختارها اختياراً ، ولا نعرضها تسلسلاً ، ونتخذها صوى نسعى بها الى اثارة نقاط اخرى في طريق النزعة الاعتقادية التي سار عليها الفكر الديني في الاسلام . وهذه الامثلة أو الصوى نجدها لــدى (الغزالي) ، حجة الاسلام ، ولدى (ابن تيمية) ، شيخ الاسلام ، ولدى (محمد عبده) في العصر الحديث ، ولدى (ابي الاعلى المودودي) من المعاصرين .

الغزالي

ففي الفصل الرابع ، من الكتاب الثاني ، من الربع الاول من كتاب الاحياء ، يتحدث الامام (الغزالي) عن الايمان والاسلام ، وما بينهما

من الاتصال والانفصال ، وما يتطرق الى الايمان من الزيادة والنقصان ، ووجه استثناء السلف فيه . ويثير ثلاث مسائل ، في الاجابة عليها ثلاث مباحث : مبحث عن موجب اللفظين في اللغة ، ومبحث عن المراد بهما في اطلاق الشرع ، ومبحث عن حكمهما في الدنيا والآخرة ـــ المبحث الاول . لغوي . والثاني تفسيري . والثالث : فقهي شرعي .

فمن الناحية الاولى : الايمان عبارة عن التصديق . والاسلام عبارة عن التسليم والاستسلام بالاذعان والانقياد وترك التمرد والاباء والعناد . وللتصديق محل خاص هو القلب ، واللسان ترجمانه . واما التسليم فانه عام في القلب واللسان والجوارح ... فموجب اللغة ان الاسلام أعم ، والايمان اخص ، فكأن الايمان عبارة عن اشرف اجزاء الاسلام ، فاذن كل تصديق تسليم ، وليس كل تسليم تصديقاً .

ومن الناحية الثانية ، ناحية اطلاق الشرع ، فا لحق أن الشرع قد ورد باستعمالهما على سبيل الترادف والتوارد ، وورد على سبيل الاختلاف ، وورد على سبيل التداخل .

ومن الناحية الثالثة ، ناحية الحكم الشرعي ، نجد أن للاسلام وللايمان حكمين اخروي ودنيوي . أما الاخروي فهو الاخراج من النار ، ومنع التخليد ... فمن قائل : ان الايمان مجرد العقد ، ومن قائل يقول : انه عقد بالقلب وشهادة باللسان . ومن قائل : يزيد ثالثاً وهو العمل بالاركان . ولكن (الغزالي) يكشف الغطاء على درجات : أولاها قوله : من جمع بين هذه الثلاثة فلا خلاف في أن مستقره الجنة . وأعلاها ، وهي الدرجة

السادسة . أن يقول المرء بلسانه : لا اله إلاّ الله ولكن لم يصدق بقلبه ، فلا نشك في أن هذا في حكم الآخرة من الكفار ، وانه مخلد في النار ، ولا نشك في أنه في حكم الدنيا الذي يتعلق بالأئمة والولاة من المسلمين . لان قلبه لا يطلع عليه ، وعلينا أن نظن به أنه ما قال بلسانه إلا وهو منطو عليه في قلبه ... ويورد (الغزالي) شبهة المرجئة وشبهة المعتزلة ويرد عليهما ويخلص الى ان الايمان اسم مشترك يطلق من ثلاثة أوجه :

الأول : أنه يطلق للتصديق بالقلب على سبيل الاعتقاد والتقليد من غير كشف وانشراح صدر . وهو ايمان الخلق كلهم إلا الخواص . وهذا الاعتقاد عقدة على القلب ، تارة تشتد وتقوى ، وتارة تضعف وتسترخي . كالعقدة على الخيط مثلاً : ولا تستبعد هذا ، واعتبره باليهودي وصلابته في عقيدته التي لا يمكن نزوعه عنها بتخويف وتحذير . ولا بتخييل ووعظ ولا بتحقيق وبرهان ، وكذلك النصراني والمبتدعة وفيهم من يمكن تشكيكه بأدنى كلام ، ويمكن استنزاله عن اعتقاده بأدنى استمالة أو تخويف ...

والاطلاق الثاني : أن يراد بالايمان التصديق والعمل جميعاً ...

والاطلاق الثالث : أن يراد به التصديق اليقيني على سبيل الكشف وانشراح الصدر والمشاهدة بنور البصيرة . وهذا أبعد الاقسام عن قبول الزيادة . ولكني أقول : الأمر اليقيني الذي لا شك فيه تختلف طمأنينة النفس اليه ، فليس طمأنينة النفس ان الاثنين أكثر من الواحد كطمأنينتها الى أن العالم مصنوع حادث وان كان لا شك في واحد منهما . فان اليقينيات

تختلف في درجة الايضاح، ودرجات طمأنينة النفس اليها . . ويظهر من جميع الاطلاقات أن ما قالوه من زيادة الايمان ونقصانه حق ، وكيف لا ، وفي الاخبار أنه يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من ايمان . وفي بعض المواضع في خبر آخر : « مثقال دينار » . فأي معنى لاختلاف مقاديره ان كان ما في القلب لا يتفاوت ؟

على هذا النحو ينظر (الغزالي) الى الايمان والاسلام، موضوع الدين ، وينظر الى الفكر الديني ، والتجربة الدينية ، في وقت بلغت فيه العناية « الكلامية » بالتعريفات المنطقية أوجها ويخلص —كدأبه— الى تقديم الموقف « التصوفي » على الموقف « اللاهوتي »، وعلى الموقف « العلمي » الرياضي واعتبار درجة الطمأنينة النفسية مقياس المواقف كلها ، فليس اطمئنان النفس الى أن الاثنين أكثر من الواحد كطمأنينتها إلى أن العالم مصنوع حادث وان كان لا شك في واحد منهما . وأما أبعد انواع الايمان عن قبول الزيادة فهو التصديق اليقيني على سبيل الكشف وانشراح الصدر والمشاهدة بنور البصيرة .

ويوضح الامام (الغزالي) معنى الدين والفكر الديني في نظره فيقول· « اعلم ان الفكر قد يجري في امر يتعلق بالدين ، وقد يجري فيما يتعلق بغير الدين . وانما غرضنا ما يتعلق بالدين . فانترك القسم الآخر . ونعني بالدين المعاملة التي بين العبد وبين الرب تعالى . فجميع أفكار العبد إما أن تتعلق بالعبد وصفاته وأحواله ، وإما أن تتعلق بالمعبود وصفاته وأفعاله ، لا يمكن أن يخرج عن هذين القسمين . وما يتعلق بالعبد إما أن يكون نظراً

فيما هو محبوب عند الرب تعالى أو فيما هو مكروه : ولا حاجة الى الفكر في غير هذين القسمين . وما يتعلق بالرب تعالى إما أن يكون نظراً في ذاته وصفاته وأسمائه الحسنى ، واما أن يكون في أفعاله وملكه وملكوته . وجميع ما في السموات والارض وما بينهما .... وشرح آحاد هـــذه الانقسامات يطول ، ولكن انحصر هذا في أربعة انواع : الطاعات والمعاصي والصفات المهلكات والصفات المنجيات ... وانما الفناء في الواحد الحق غاية مقصد الطالبين ، ومنتهى نعيم الصدّيقين . والاتصاف بالصفات المنجيات وسائر الطاعات فيجري مجرى تهيئة المرأة جهازها وتنظيفهـــا وجهها ومشطها شعرها لتصلح بذلك للقاء زوجها فان استغرقت جميع عمرها في تبرئة الرحم وتزيين الوجه ، كان ذلك حجاباً لها عن لقـــاء المحبوب . فهكذا ينبغي ان تفهم طريق الدين ان كنت من أهل المجالسة . وان كنت كالعبد السوء لا يتحرك إلاّ خوفاً من الضرب ، وطمعـــاً في الاجرة ، فدونك واتعاب البدن بالاعمال الظاهرة ، فان بينك وبين القلب حجاباً كثيفاً ، فاذا قضيت حق الأعمال كنت من أهل الجنة ، أما المجالسة فلها أقوام آخرون(١) ...

ابن تيمية

انتشر التصوف في البلاد الاسلامية ، ولكن بعض المتصوفة خلعوا الربقة ، واجترعوا اللذات ، ونالوا من الموبقات ، بل اتخذوا التصوف ستاراً يستر المآثم ، ومنهم من كان يدّعي مع ذلك الولاية ، بل من العامة

---

(١) كتاب الفكر ، من الربع الرابع من كتاب الاحياء .

من الذين لم يعرفوا من التصوف إلاّ ظاهره ، ومن حقائقه إلا اشكالها ، من كانوا يشيعون بين الناس انه يكفي اتباع شيخ من الشيوخ ، أو ولي من الاولياء ، حتى تكون الخوارق والكرامات . فالنار لا تحرقهم ، والأفاعي لا تلدغهم ولا تؤذيهم ، وقاموا بأعمال شعبذة تضل العقول ، وتتيه فيها افهام الناس ، فيتبعوهم على غير معرفة ، ويتاكون طريقهم من غير بينـــة (١) .

جاء شيخ الاسلام ، (تقي الدين ابن تيمية) ، فثار على انحراف المتصوفة ثورته على المنطقيين والفلاسفة والفقهاء وعلماء الكلام ، وانتهى من دراسة التصوف الى ان « فكرة الحقيقة والشريعة ، وفكرة الاتحاد ان هي إلا تعطيل لأحكام الشرع ، ثم رأى تلك الأعمال المضلة ، فانكسر الامرين ، وحارب الاولى بأدلة من كتاب الله وسنة رسوله ، وحارب الثانية بالاعمال » . واضطر الى منازلة المتصوفة ، على الرغم من شدة بأسهم ، وسعة نفوذهم ، كما نازل غيرهم ممن اعتبرهم على خطأ وضلال ، حارب فكرة وحدة الوجود التي نادى بها (ابن عربي) وفكرة الاتحاد والفناء في ذات الله التي كان ينادي بها (ابن عطاء الله السكندري) . وكانت بينه وبين (الغزالي) جولات وصولات ، ولكنه هو لم يرتضي إلاّ فكر السلف مشرعاً ومنهاجاً ، وبذا كان رائد التيار السلفي الحديث الذي ما زال ناشطاً الى اليوم .

الايمان ، في نظر (ابن تيمية) ، يزيد وينقص . والاعمال جـزء

---

(١) محمد أبو زهرة : ابن تيمية ، الطبعة الثانية ١٩٥٨ ، ص ٢٠٥ .

رئيسي منه . ولا يكفر المرء إلاّ اذا ترك الأصل في الإيمان ، وهو شهادة أن لا إله إلاّ الله وأن محمداً رسول الله ، وأن كل ما جاء به (محمد) صدق . فهذا الجزء هو الذي « اذا لم يتوافر لا يكون به الشخص مؤمناً ، ويخرج من زمرة المؤمنين » . ويتشدد (شيخ الاسلام) « كل التشدد في التمسك بالسنة وجعلها حاكمة على الكتاب ، فيمنع الناس من أن يفسروا القرآن بآرائهم . ويؤكد أن النبي ﷺ قد فسر القرآن كله ، لأنه هو الذي عليه أن يبينه ، وبيانه من أركان التبليغ ، وان الصحابة في مجموعهم تلقوا تفسير القرآن كله وعلمه كله ، سواء أكان يتعلق بالاعتقاد أم كان يتعلق بالعمل »(١)... أما الاجماع فانه متفق عليه بين عامة المسلمين من الفقهاء والصوفية وأهل الحديث والكلام وغيرهم في الجملة ، وأنكره بعض أهل البدع من المعتزلة والشيعة »(٢). ومعنى الاجماع أن « يجتمع علماء المسلمين على حكم من الاحكام ، واذا ثبت اجماع الامة على حكم من الاحكام لم يكن لأحد أن يخرج عن اجماعهم ، فان الامة لا تجتمع على ضلالة » (٣) .

وجملة القول ان نهج (ابن تيمية) الديني يعتمد أربعة أمور هي :

١ ــ أنه لا يثق بالعقل ثقة مطلقة في مقدمات الحكم على العقائد والاحكام من حيث سلامتها وعدم سلامتها . وخصوصاً في متشابه

---

(١) المصدر السابق ، ص ٤٥٩ .
(٢) الرسائل والمسائل ، الجزء الخامس ، ص ٢١ .
(٣) فتاوى ابن تيمية ، الجزء الاول ، ص ٤٠٦ .

الامور . ولذلك يأخذ على الفلاسفة واضرابهم طريقتهم في التفكير ، والمقدمات التي يبنون عليها النتائج التي وصلوا إليها ، ويعزو خلافه معهم في النتائج الى اختلاف الطريقة واختلاف المنهاج . فهو يرى أن القرآن الكريم والسنة النبوية قد أشارا الى المقدمات العقلية التي تهدي الى سواء السبيل ، وان متاهات العقل هي فيما يخترعه أولئك المتفلسفة ومن نهج نهجهم من علماء الكلام في استخراج العقائد والحكم عليها .

ان المعتمد في الدين كله ، عقائده وفروعه ، على الكتاب والسنة . وليس الكتاب علم العقائد بالخبر والنقل فقط ، بل بالدليل والبرهان أيضاً . وهو يرى أن طالب العقائد من العقل وحده كحاطب ليل ، وان الفلسفة عندما خاضت في الالهيات ضلت ، وعندما اقتصرت على الارضيات أنصفت وتميزت . فالعقل وحده عاجز عن درك حقائق الدين . ولا بد من النقل . على ان العقل يتجه الى القرآن ويتفهمه بالفكر ، أي بموازنة آيات القرآن بعضها ببعض ، ولذا يكون تأويل القرآن من القرآن ، لا من أقوال المتفلسفين والمتكلمين وأمثالهم .

٢ ـ انه لا يتبع الرجال على أسمائهم ، فليس لأحد عنده من مقام إلا الدليل من الكتاب او السنه او آثار السلف رضي الله عنهم . فما من قول يُتلقى تلقياً ، ويسوغ فيه الاتباع من غير دليل مهما تكن درجة الامامة عند قائله. وينعى (ابن تيمية) اشد النعي على الذين يتبعون الأقوال من غير معرفة أدلتها ، ووجه الحق فيها اذا كانوا قادرين على الاستدلال ووزن الادلة الشرعية ، والمقابلة بين النصوص المختلفة ... ولئن ساغ

التقليد في الفروع ، فانه لا يسوغ بحال من الاحوال في العقيدة ، لأن العقيدة لب الدين ، وأصله .

٣ ــ انه يرى ان الشريعة أصلها القرآن . وقد فسره محمد ﷺ ، كما ألمعنا ، ولذا كان يرجع فيما يفكر فيه من شرع الى كتاب الله وسنه رسوله ولا يتبع احداً بعد الله ورسوله إلا الصحابة ، ويستأنس بأقوال التابعين ويحتج بها احياناً عند المناظرة . وكثيراً ما يشتد الخلاف بينه وبين علماء عصره في رأي يعـــده هو ليس من الدين ، ويعدونه من الدين فيدعوهم الى التحاكم الى اهل القرون الثلاثة الاولى .

٤ ــ انه لم يكن متعصباً في تفكيره ، فلم يسيطر عليه فكر معين يتعصب له ، ويجمد عليه ، بل كان حر التفكير ، خلع نفسه من كل ما يقيده إلاّ الكتاب والسنة وآثار السلف الصالح . ولذا نجده يقدر في غيره العلم ، وان كان مخالفاً له ، ولا يلعن المخالف ولا يكذبه . ولا يرميه بالبهتان ، ولكنه يعتذر له ، ويقدره في خلافه ووفاقه . ذلك شأن العالم المتسع الافق ، ولكنه يضيق ذرعـــاً بالهدامين الذين يكيدون للمسلمين بنحل يبتدعونها ، ويظهرون بها غير ما يبطنون ، ولا يبطنون إلا كفراً(١)

محمد عبده

يعرّف الامام (محمد عبده) الاسلام بأنه « الدين الذي جاء به محمد ﷺ وعقله من وعاه من صحابته ومن عاصرهم ، وجرى العمل عليه

---

(١) محمد ابو زهرة : المصدر المذكور بإيجاز ص ٢١٣ ــ ٢١٩ .

حيناً من الزمن بينهم ، بلا خلاف ولا اعتساف في التأويل ، ولا ميل مع الشيع »(1) . ويرى ان الاسلام جاء « والناس شيع في الدين وان كانوا إلاّ قليلاً في جانب عن اليقين ، يتنابذون ويتلاعنون ، ويزعمون في ذلك أنهم بحبل الله مستمسكون ، فرقة تخالف وشغب يظنونها في سبيل الله أقوى سبب . أنكر الاسلام ذلك كله وصرح تصريحاً لا يحتمل الريبة ان دين الله في جميع الازمان ، وعلى ألسن جميع الأنبياء ، واحد ... » .

نص الكتاب على أن دين الله في جميع الازمان هو إفراده بالربوبية والاستسلام له وحده بالعبودية ، وطاعته فيما أمر به ونهى عنه مما هـو مصلحة للبشر وعماد لسعادتهم في الدنيا والآخرة ، وقد ضمّنه كتبه التي انزلها على المصطفين من رسله ، ودعا العقول الى فهمه منه ، والعزائم الى العمل به ، وان هذا المعنى من الدين هو الأصل الذي يرجع اليه عند هبوب ريح التخالف ، وهو الميزان الذي توزن به الاقوال عند التصانف ، وان اللجاج والمراء في الجدال فراق مع الدين ، وبعد سنته ومتى روعيت حكمته ، ولوحظ جانب العناية الالهية في الانعام على البشر به ، ذهب الخلاف وتراجعت القلوب الى هداها وسار الكافة في مراشدهم اخواناً بالحق مستمسكين ، وعلى نصرته متعاونين » .

ويذهب الاستاذ الامام في تبيان نظرته الى القول بأن أدياناً « جاءت والناس من فهم مصالحهم العامة بل والخاصة في طور أشبه بطور الطفولة للناشىء الحديث العهد بالوجود ، لا يألف منه إلاّ ما وقع تحت حسه ،

(1) رسالة التوحيد ، الطبعة الخامسة ، ص ١٦٨ وما بعد .

ويصعب عليه أن يضع الميزان بين يومه وأمسه ... ثم مضت على ذلك أزمان علت فيهـا الأقوام وسقطت ، وارتفعت وانحطت ، وجربت وكسبت وتخالفت واتفقت ... ، فجاء دين يخاطب العواطف ، ويناجي المراحم ، ويستعطف الاهواء ، ويخاطب خطرات القلوب ، فشرع للناس من شرائع الزهادة ما يصرفهم عن الدنيا بجملتها ، ويوجه وجوههم نحو الملكوت الأعلى ، ويقتضي من صاحب الحق أن لا يطالب به ولو بحق ، ويغلق أبواب السماء في وجوه الأغنياء ، وما ينحو نحو ذلك ممـا هو معروف ... »

ولما بلغت سن الاجتماع البشري بالانسان أشده ، وأعدته الحوادث الماضية الى رشده وجاء الاسلام يخاطب العقل ، ويستصرخ الفهم واللب ، ويشركه مع العواطف والاحساس في ارشاد الانسان الى سعادته الدنيوية والأخروية ، وبين للناس ما اختلفوا فيه ، وكشف لهم عن وجـه ما اختصموا عليه ، وبرهن على أن دين الله في جميع الأجيال واحد ، ومشيئته في اصلاح شؤونهم ، وتطهير قلوبهم ، واحدة ، وان رسم العبادة على الأشباح انما هو لتجديد الذكرى في الأرواح ... » .

تلك هي أسس النظرة التي بنى عليها الشيخ (محمد عبده) صرح محاولته الاصلاحية الجذرية الواعية . وقد مس مساً رقيقاً موقف النظرة التاريخية الى الأديان ، وكأنه يعكس صدى ما بدأ يذيع في الغـرب في عصره ، ولكنه ظل في دائرة الفكر الاعتقادي ، وليس لمثله إلاّ أن يفعل مثل ذلك ، بعد ان اعتنق في الحق موقف العقليين من المعتزلة ، بل موقف

الفلاسفة ذوي الفكر الحر أحياناً ، ولذا « لقي معارضة شديدة من الناس خارج الأزهر ، كما لقي معارضة من الناس داخل الأزهر »(١)، فقد وهب عقلاً نيراً نفاذاً ، وبياناً مشرقاً أخاذاً ، فأبرز عقله في أسلوب واضح رائق ، وكان واسع الاطلاع على ما كتب في الإســلام ، وعن الاسلام ، ولا شك أنه قد أعطى عقله حريته في البحث والفهم والنقد ، ولم يتهيب أن يقول ما يبدو له أنه حق ، وبلغ من تعويله على العقل أن صار يعتبر « في عداد المفكرين الأحرار »(٢). ولكنه سما بالعقل شأواً لا يبلغه ، واقتحم به مضائق لا يقوى على سلوكها ، « فتحيف من حق النصوص ، وبالغ في تقدير قيمة العقل »(٣) ولم يؤمن بالسلف لأن أحدهم سابق سبقاً زمانياً وحسب ، بل أراد للباحث في عقائد الدين الاسلامي ألا يتكلف له « أموراً ليست فيه ، ولا ضرورية له ، واذا رأى غيره صنع ذلك فليتبرأ منه ، وليرَ أن سبقه الزماني ليس مبرراً لضرورة التزامه برأيه ، والذب عنه ، ومهاجمة ما يخالفه »(٤) .

أما طريق النجاة التي يختطها الاستاذ الامام لسالوك الفكر الديني في الاسلام فتتلخص في قوله : « والحق الذي يرشد اليه الشرع والعقل ، أن يذهب الناظر المتدين الى اقامة البراهين الصحيحة على اثبات صانع الوجود ،

---

(١) سليمان دنيا : الشيخ محمد عبده بين الفلاسفة والكلاميين . القاهرة ١٩٥٨ ص ٥ .

(٢) المصدر السابق ، ص ٩ .

(٣) المصدر السابق ص ٢٦ .

(٤) المصدر السابق ص ٣٣ .

ثم منه الى اثبات النبوة ، ثم يأخذ كل ما جـــاءت به النبوات بالتصديق والتسليم ، بدون فحص فيما تكنه الالفاظ إلا فيما يتعلق بالأعمال على قدر الطاقة ؛ ثم يأخذ طريق التحقيق في تأسيس جميع عقائده ، بالبراهين الصحيحة ، كان ما أدت اليه ما كان . لكن بغاية التحري والاجتهاد . ثم اذا فاه من فكره ، الى ما جاء به من عند ربه ، فوجده بظاهره ملائماً لما حققه ، فليحمد الله على ذلك . وإلا فليطرق عن التأويل ، ويقول . « آمنا به كل من عند ربنا » . فانه لا يعلم مراد الله ونبيه ، إلا الله ونبيه . فعلى هذا المنوال يكون نسجه ، فيبوء من الله برضوان ، حيث أسس عقائده على السديد من البراهين ، واستقبل الأخبار الالهية بالقبول والتسليم ، وتناولها بقلب سليم »(١) .

أبو الأعلى المودودي

وينحو أمير الجماعة الاسلامية الباكستانية ، (أبو الأعلى المودودي) نحواً « جديداً لتعليم عقائد الإسلام وأحكام الشريعة ، وهو مختلف الى حد بعيد عن طريق التعليم القديم ، وأقرب ما يكون للذوق الناس في هـــذا الزمان »(٢) . وينظر إلى الإسلام أولاً نظرة وسيعة باطلاق ، ويرى أن معنى كلمة الإسلام هو الانقياد والامتثال لأمر الآمر ونهيه بلا اعتراض » . وقد سميت مختلف الديانات في الأرض بأسمائها إما نسبة الى اسم رجل

---

(١) المصدر السابق ص ٥٨ .

(٢) أبو الاعلى المودودي : مبادىء الاسلام ، ترجمة محمد عاصم حداد ، الطبعة الثانية ، ١٩٥٧ ص ٤ .

خاص ، أو أمة معينة ، ظهرت وترعرعت بين ظهرانيها ، ما عـدا الإسلام ، فانما يدل اسمه على أنه « طاعة لله وانقياد لأمره بلا اعتراض » ، وكل من اتصف بهذه الصفة من غابر الناس وحاضرهم ، هو مسلم ؛ ويكون مسلماً كل من سيتحلى بها في المستقبل . ولا غرابة في ذلك لأن « القانون الشامل الذي يستسلم له ولا ينفلت عن طاعته شيء في هذا الكون ، من أكبر سيارة في السماء ، إلى أصغر ذرة من الرمل في الأرض ، هو من وضع ملك جليل مقتدر ... فالشمس والقمر والأرض مسلمة ، والهواء والماء والنور والظلام والحرارة مسلمة ، والشجر والحجر والأنعام مسلمة ، بل ان الانسان الذي لا يعرف ربه ويجحد وجوده وينكر آياته ، أو يعبد غيره من دونه ، ويشرك به سواه ، هو مسلم من حيث فطرته التي فطر عليها . وذلك أنه لا يولد ولا يحيا ولا يموت ، إلا وفقاً لما وضع الله تعالى من قانون ، لولادته وحياته وموته . وكذلك كل أعضاء جسده ، لا تدين إلاّ دين الإسلام ، لأنها لا تنشأ ولا تكبر ولا تتحرك إلا حسب هذا القانون الإلهي نفسه ... »(1) .

بيد ان الإنسان وان كان ينقاد بفطرته الى الإسلام ، فانه مزود بالعقل وقوة الفهم والتأمل والرأي ، وهو يختار أن يكون مسلماً أو كافراً ، والمؤمن هو « كل من عرف توحيد الله ، وصفاته الحقيقية ، وقانونه ، ومجازاته لعباده على أعمالهم يوم القيامة ، وأيقن بذلك من قرارة نفسه . ومن نتائج الإيمان أن يكون الانسان مسلماً ، أي مطيعاً لله ، ومتبعاً لقانونه »(2).

---

(1) المصدر السابق ص ٨ .
(2) المصدر السابق ص ٢٤ .

كانت الأمم والأقوام في مرحلتها الأولى من حيث الحضارة والتمدين والعلم والعقل ، فجاء أنبياؤها بتعاليم وشرائع بسيطة . ولما ارتقت من هذه الوجوه وُسّع لها في نطـــاق تعاليمها وشرائعها ومناهجها ، ثم لم يكن الاختلاف بينها إلاّ بالظواهر وحسب لأن « الروح الذي يسري في جميع هذه الشرائع والتعاليم روح واحد : وهي توحيد الإله في العقيدة ، والصدق والاخلاص في العمل ، والايمان بالحياة الآخرة »(١) .

ان الايمان بأن « لا إله إلاّ الله » يجعل الانسان متقيداً بقانون الله ، محافظاً عليه . فيكون المؤمن على يقين ، بسبب اعتقاده بهذه الكلمة ، ان الله خبير بكل شيء وهو أقرب اليه من حبل الوريد . وانه إن أتى بعمل في ظلمة الليل أو حالة الوحدة فان الله يعلمه ، وأنه ان خطر بباله شيء غير جميل ، فان علم الله محيط به .. « وهذا الإيمان بلا إله إلاّ الله ، هو الركن المهم الأساسي من تعليم النبي (محمد) ﷺ وهو مركز الإسلام وأصله ومصدر قوته ، وكل ما عداه من معتقدات الإسلام وأحكـــامه وقوانينه انما تقوم على هذا الاساس نفسه ، ولا تستمد قوتها إلا منه ، ولا يبقى من الإسلام شيء بعد زوال هذا الأساس من مكانه »(٢) .

لقد بني الإسلام على الإيمان : ١ ــ بالله تعالى وحده لا شريك له ، ٢ ــ وبملائكته ٣ ــ وبكتبه ، وبالقرآن على الأخص ٤ ــ وبأنبيـــائه وبخاتمهم محمد ﷺ على الأخص ٥ ــ وبالحياة الآخرة . وانما يستلزم

---

(١) المصدر السابق ص ٤٢ .

(٢) المصدر السابق ، ص ٧٧ .

الإيمان الطاعة ، وهذه الطاعة بعد الإيمان هي الاسلام . وكل ما يأتي به العبد في طاعة معبوده هو العبادة . « فاذا كلمت الناس واجتنبت الكذب والغيبة والفحش والبذاءة في كلامك لهم ، لأن الله قد نهاك أن تأتي بهذه الأمور ، وتحريت الصدق والعدل والمعروف والخير في كلامك لهم ، لأن الله يحب هذه الأمور ، فكلامك هذا عبادة الله تعالى ولو كان كله عن شؤونك الدنيوية ... وليس الأكل والشرب والنوم واليقظة والقعود والقيام والمشي والكلام والسكوت إلاّ من العبادة في حياة كهذه »(١) .

تلك هي العبادة بمعناها الحقيقي في نظر (المودودي) القائل : « ما غرض الاسلام إلاّ أن يجعل الانسان عبداً يعبد الله مثل هذه العبادة في كل حين من أحيانه ، وقد افترض لهذا الغرض مجموعة من العبادات تهيؤه لهذه العبادة الكبيرة ، فكأنه ليست هذه العبادات المفروضة إلا بمثابة التربية للعبادة الكبرى المنشودة . فكل من يتلقى هذه التربية على أحسن وجه ، يؤدي العبادة الحقيقية على الوجه المراد . ومن أجل ذلك جعلت هذه العبادات عين الفريضة في الاسلام ، وقيل انها أركان الدين(٢) وهي : الصلاة والصوم والزكاة والحج وحماية الاسلام » .

وجملة القول : الاسلام شريعة دائمة عالمية بيضاء ، وان قوانينها « ليست مبنية على اعراف أمة خاصة أو عوائد زمن محدود . بل هي مبنية على مبدأ الفطرة التي فطر عليها الانسان ، ولأن هذه الفطرة قائمة في زمان

---

(١) المصدر السابق ص ٩٨ — ٩٩ .

(٢) المصدر السابق ص ١٠٠ .

أو حال ، ينبغي أن تبقى هذه القوانين التي بُنيت عليها قائمة في كل زمن أو حال كذلك »(١) .

٣

النزعة العلمية

أما من زاوية النزعة العلمية و « التاريخيـــة » ، فيمكن تعريف الدين بأنه « مؤسسة أو وضع اجتماعي يتميز بوجود طائفة من الأفراد المتحدين : ١ ــ باقامة بعض الشعائر المنظمة وبقبول بعض الصيغ ؛ ٢ ــ بالايمـــان بقيمة مطلقة لا يعدلها شيء فيكون هدف الطائفة الحفاظ عليها ، ٣ ــ باقامة صلة بين الفرد وبين قدرة روحية تعلو على الانسان ، وهذه القدرة قد تعتبر منتشرة مبثوثة أو تعتبر متعددة أو تعتبر أخيراً أنها واحدة هي الله » . وقد تطلق كلمة دين على « منظومة فردية من العواطف والاعتقادات المألوفة في موضوع الله » . وبهذا المعنى يقول (بوترو) : « الدين هو ــ على وجه الدقة ــ ما تقتضيه وجهة نظر العاطفة والايمـان الى جانب وجهة نظر العلم »(٢) .

غير أن دراسة الدين ، أو الشعور الديني ، والأفكار المنبثقة عنه ، تشمل ميادين مختلفة ، وتضمر وجهات نظر كثيرة ، يصح حصرها ــ بايجاز ــ في وجهات نظر علم النفس وعلم الاجتماع والفلسفة والتاريخ .

---

(١) المصدر السابق ص ١٤١ .

(٢) لالاند : المعجم التقني الانتقادي للفلسفة ، مادة « دين » .

وهناك من يرى أن دراسة الدين من الناحية العلمية - أي علم الأديان ، تنطوي على مجالات ثلاثة هي :

١ ــ تاريخ الأديان ، وقوامه جمع عقائد وطقوس الأديان التاريخية كافة ، أو عقائد وطقوس دين تاريخي معين ، وشرحها ومقارنة بعضها ببعض .

٢ ــ علم النفس الديني ، وهو يتناول دراسة الظواهر الدينية من الناحية النفسية .

٣ ــ الفلسفة الدينية : وتتألف من دراسة طبيعة الدين عبر الأديان . وقد يتوغل علم الأديان وراء الدراسة المنطقية المنهجية ، فيحذو حذو (الفينومنولوجيا) ولا يكتفي بابراز أنماط الحياة الدينيه وأشكالها بل يتعمق ظواهر الدين في محاولة فهمها فهماً صحيحاً على طريقة الفلسفة الظواهرية(١) .

ونحن سنقتصر على إلماعة خاطفة نحاول أن نحدد بها الخطوط الكبرى للنزعة العلمية والتاريخية في دراسة الدين والفكر الديني . ونبدأ بالاشارة إلى رأي نفر من علماء النفس ثم نتبعها بلمحة عن نظرة علماء الاجتماع ، ولا سيما بحسب مذهب المدرسة الاجتماعية الفرنسية ، ونختم بكلمة عن تاريخ الأديـــان .

مذهب علم النفس

وماذا ينبغي أن نقول عن العاطفه الدينية التي تتحدث عنها طائفة

---

(١) انواندر : اديان البشرية ، الترجمة الفرنسية ، باريز ١٩٥٥ ص ١٤ .

كبرى من المؤلفات والكتب ، وتعتبر عنصراً نفسياً محدداً ؟ » . وقد أجاب (وليم جمس) على تساؤله هذا بقوله : « ان الباحثين في علم النفس وفي فلسفة الدين يحاولون تحديد الشعور الديني ، أو العاطفة الدينية . فبعضهم يقرّب هذه العاطفة من الشعور بالتبعية ، وآخرون يشتقونها من الخوف ، وبعضهم يربطها بالحياة الجنسية ، بينما يوحّدها آخرون بالشعور باللانهاية . ترى هل يتحدثون جميعاً عن شيء نوعي محدد ؟ اننا اذا قصدنا أن ندل بكلمة « عاطفة دينية » على جملة العواطف التي تثيرها مواضيع دينية ، ربما لم نجد من الناحية النفسية أي شيء نوعي يقابلها . هناك خوف ديني ، وحب ديني . وفزع ديني ، وفرح ديني ، الخ . بيد أن الحب الديني لا يخرج عن أن يكون حباً عادياً ذا موضوع ديني ، والخوف الديني ليس سوى الخوف المبتذل حين يكون موضوعه فكرة العدالة الالهية . والفزع الديني هو ذات الرعدة العضوية الشاملة التي تسيطر علينا مساء في جوف غابة مظلمة ، أو في مضيق رهيب . والفارق الوحيد بين الحالين أن تلك الرعدة تستولي علينا بسبب فكرتنا عن عالم فوق الطبيعي . وكذا شأن سائر العواطف التي يمكن ان تعمر الحياة الدينية . ومن البديهي أن في وسعنا أن نميز الانفعالات الدينية عن سائر الانفعالات اذا نظرنا اليها نظرتنا الى أحوال شعور مشخص يضاف اليها موضوع نوعي . ولكننا لا نجد أي سبب حقيقي يحملنا على قبول « هيجان ديني » مجرد بسيط نفرض توافره بذاته داخل كل انفعال نفسي أولي متميز ، أو نفرض ضرورة وجوده في التجارب الدينية كافة ، ثم يردف قائلاً : « وكما يبدو أن ليس ثمة هيجان ديني أولي ، بل مجرد مستودع مشترك يضم الهيجانات التي تستعين

بها الانفعالات ذات الموضوع الديني ، فقد يتفق لذلك ألا يوجد، آخر الامر ، أي موضوع ديني نوعي ؛ ولا أي فعل من الافعـال الدينية النوعية »(١) .

على هذا النحو ، يعتبر (وليم جمس) أن من المتعذر تمييز عاطفة دينية نوعية ، وتحديد مواضيع دينية نوعية حقاً ، ويرى أن من الواجب الاقتصار على دراسة التجربة الدينية بوصف ظواهرها النفسية واطلاق نعت « ديني » على « انطباعات الفرد وعواطفه وأفعاله من حيث أنه يعتبر نفسه على صلة مع ما يبدو له أنه إلهي » . أما « الموضوع الالهي » فانه « ما يشغل منزلة الصدارة في سلّم الوجود والقدرة » .

والدين هو اذن « موقف جدي قد يكون موقف الصرامة أو يكون موقف الحنان ، ولكنه موقف غريب عن موقف اللامبالاة من جهة ، وعن موقف الثورة المتمردة الملحدة من جهة أخرى » .

وقد درس فريق كبير من علمـاء النفس الشعور الديني ، ووجد بعضهم أن هذا الشعور يشبه لدى الاطفال العاطفة الدينية لدى الانسان الابتدائي . فالعالم في نظر الطفل يتجلى تجلي شخص من الأشخاص . وتبدو له الطبيعة وادعة أو غضبى شأن الأشخاص الذين يشاهدهم حوله . وهو لا ينظر الى التجربة التي يمكن أن نسميها « صوفية » ، أي تجربة حضور اللاصرفي ، نظرته الى تجربة حضور شيء ، بل تجربة حضور شخص . وهذه التجربة تفترض ازدواج الشعور من جهة ، كما تشترط من جهة

(١) وليم جمس : التجربة الدينية . ترجمة أبو زيت ص ٢٥ .

أخرى فراغاً انفعالياً يملؤه الطفل باضفاء عواطفه على موضوع لامرئي خارجه . تلك العواطف التي تماثل شعوره نحو شخص عزيز يتعذر عليه أن يثه إياه .

ويرى الاستاذ (بيير بوفه) Pierre Bovet أن دراسة التجارب الدينية لدى الطفل تقود الى تمييز جذور العاطفة الدينية عن سائر العواطف الشخصية . ويتضح منها ان الخوف والحب هما الاساس الرئيسي لعاطفة الدين ، وانهما ينفردان بأن جذورهما راسخـة كل الرسوخ في النفس الانسانية ، وبأنهما يرتبطان ارتباطاً وثيقاً بميول أولية أو غرائز ، لا غنى عنها في استمرار النوع البشري : غريزة حفظ البقاء ، وغريزة التناسل . فاذا نظرنا الى رأي (هوفدينغ) القائل بأن قوام الدين حفاظ على بقـاء القيم ،وهو رأي فلسفي في الواقع أكثر منه حيوياً ، ألفينا الحفاظ على على بقاء القيم إنما يتعلق بالوظائف التي تحققها هاتان الغريزتان في صعيد الحيـاة (١) .

مذهب علم الاجتماع

آمن فلاسفة القرن الثامن عشر بأن الدين «الطبيعي» هو جملة العقائد القائلة بوجود الله وصلاحه ، وبروحانية النفس وخلودها ، وبأن الفعل الاخلاقي إلزام يوحي به الضمير ، ونور « باطني » يهدي الانسان سواء السبيل . وقد بدا لهم أن الديانات الوضعيـة من اختراع الكهان الذين

(١) بيير بوفه : العاطفة الدينية وعلم نفس الطفل ، ص ١٧ .

استثمروا سذاجة المؤمنين ، واستغلوا سرعة تصديقهم ، فلفقوا الديانات تلفيقاً لابتزاز المال واستثمار السلطة والنفوذ .

غير ان علماء الاجتماع المحدثين ينظرون نظرة مباينة حقاً . فهم ينكرون جواز أن تبقى مؤسسة لا تستند إلا الى الكذب والزيف وأن تستمر وتدوم زمناً جد طويل ، وأن ترفل الى اليوم في بحبوحة حيوية عظمى . وعندهم أن الأديان تستند الى الطبيعــة حتماً . ولولا ذلك « لاعترضت سبيلها مقاومة قاهرة يتعذر التغلب عليها » . أجل ان العقائد والطقوس الدينية قد تبدو في بعض الاحيان غريبة تبعث على الخيبة اذا لم يتقيد المرء إلاّ بالظاهر الحرفي ، فيميل عندئذ الى عزوها الى لون من ألوان الشذوذ والانحراف . ولكن من الضروري أن يتجاوز الباحث ظاهر الرمز ليبلغ دلالته الصحيحة ، ومعناه العميق .

والواقع أن ديناً من الأديان لا بد وأن يستجيب لبعض الحاجات الانسانية الثابتة ، وعندئذ يتعذر على الباحث أن يقول ان هذا الدين مين كله . فهناك اذن عنصر حقيقة يبطن ظاهر كل دين ، مهما بدا هذا الدين غريباً معقداً متخلفاً . ولا بد من معرفة هذا العنصر للاطلاع على الوظيفة النافعة التي تقوم بها الاديان في المجتمع .

لنقف الآن لحظة أمام مذهب المدرسة الاجتماعية الفرنسية ، مدرسة (دوركهايم) — (هالفاكس) .

ثابت أن الديانات الراهنة تختلف بعضها عن بعض أشد الاختلاف . ومصدر هذا الاختلاف انها نمت وترعرعت في مجتمعات يتفاوت تعقدها

بين كثرة وقلة . غير أن الدين ، كل دين ، لا بد وأن يتكيف مع نمط المجتمع الذي ينتشر فيه . فاذا تعمقنا طبيعة دين من الأديان جاز أن نبلغ في الوقت ذاته جوهر الدين بوجه عام .

هناك طائفة من العوامل تحملنا على ترجيح دراسة الديانات البسيطة . منها أولاً أننا لا نستطيع فهم الديانات الحديثة إلاّ إذا تتبعنا طريقة نشأتها وتدرج ظهورها التاريخي . لذا يجب البدء بالبدء ، أي العناية بدراسة أبسط دين نستطيع معرفته . ثم ان مؤسسات المجتمع الابتدائي أقل تعقداً من أوضاع المجتمعات الراقية ، وهي أقرب الى الدراسة المشخصة ، وان أثر الافراد فيها أقل منه في مجتمعاتنا النامية . أضف الى ذلك أن المجتمعات الابتدائية قليلة الاتساع ، بطيئة التغير . ومن النادر أن نلقى في المجتمعات المتقدمة تماثلاً فكرياً وأخلاقياً يشبه ما نلقاه في المجتمعات المتخلفة . كل شيء في المجتمع الابتدائي مشترك بين الجميع ؛ الحركات تتبع نمطاً معيناً واحداً ، والناس جميعاً يقومون بالحركات ذاتها في ذات الظروف ، وانما يترجم هذا التماثل بالسلوك تماثلاً في الفكر .. الاساطير الواحدة تتكرر ، والطقوس الدينية تتكرر ، والتكرار في الحالين لا يبرره ملل . ولما يتح بعد للتخيل الشعبي ، ولا لتخيل الكهان ، ان يصبح مرهفاً . ولم تظهر بعد أسباب نماء الحلل الكمالية ، الحلل الثانوية اللاحقــة التي تستر الجوهر الرئيسي الأصيل البسيط ...

غير أن سؤالاً تمهيدياً لا بد وأن يُطرح في منطلق هــذه النظرة الاجتماعية العلمية ، وهي : ما الذي يضفي على بعض العقائد الاجتماعية ثوب العقيدة الدينية ؟ ماذا تعني كلمة دين ؟

لقد أجاب علماء الاجتماع بتعريف أول موقوت يقتصر على تبيان بعض الاشارات الخارجية الظاهرة التي يسهل ادراكها ، ويمكن بها تمييز الحوادث الدينية عن سائر الحوادث الاجتماعية . ولكنهم بدأوا بنقد الآراء التي أدلى بها أسلافهم ، ومثلاً رأي (سبنسر) و (ماكس موللر) القائل بأن كل دين يربط الانسان بعالم ما فوق الطبيعة ، ويتألف ، بالدرجة الأولى ، من الجهد الرامي الى بلوغ ما يتجاوزنا والاعراب عنه .

أجل ان لعاطفة السر دوراً مهماً في بعض الديانات . ولا سيما في الديانة المسيحية . ولكن علماء الاجتماع يلاحظون أن هذا الدور لم يظهر في مختلف مراحل التاريخ المسيحي . بل ان فكرة ما فوق الطبيعي لم تظهر بوجه عام إلاّ في وقت جد متأخر من تاريخ الأديان . ان هذه الفكرة ليست غريبة عن الشعوب الإبتدائية وحسب ، بل انها غريبة أيضاً عن سائر الشعوب التي لم تبلغ درجة معينة من ثقافة الفكر . والحق أننا لا نذهل من ذلك اذا تعمقنا الوقائع وعرفنا أن الانسان الابتدائي يحسب أن من الطبيعي تماماً أن يؤثر في عناصر الطبيعة بتأدية أصوات وحركات ، ويؤثر في الأفلاك يمنع جريانها أو يستعجله ، وفي السماء لاستدرار المطر أو حبسه ... وانه لينظر الى الطقوس التي يستخدمها لاخصاب الأرض واخصاب الأنواع الحيوانية التي يتغذى بها ، نظرة تبدو له عقلية كنظرة الانسان الحديث الى أساليب الزراعة العلمية . وقد ألف الابتدائي القوى التي يسخرها لمآربه كما ألف علماء الطبيعة اليوم تسخير قوى النفسالة والكهرباء ... أضف الى ذلك أن الارتقاء الى مفهوم ما فوق الطبيعة يستلزم

البدء بمعرفة ما هو طبيعي أولاً ". ولكن هذا التفريق بين الطبيعة وبين ما فوق الطبيعة حادث متأخر حقاً . انه نتيجة انتشار العلوم الوضعية . لقد كان الابتدائيون يجهلون فكرة النظام الطبيعي ، ولا يعرفون مبدأ التقيد ، ولذا نجدهم لا ينظرون الى المعجزات التي كانوا يعزونها الى آلهتهم نظرتنا الى المعجزات بالمعنى الحديث . بل الأمر ، كل الأمر ، أنها كانت تشدههم ولكنهم لا يرون فيها أي سر من الأسرار . فاذا قيـــل ان الناس تخيلوا الكائنات الدينية لتفسير ما يبدو لهم مباغتاً أو استثنائياً أو غير سوي ، لزم أن نجيب بالنفي لأن الآلهة كانت تصلح ، في الأغلب ، لتفسير الأمـــور الشاذة الغريبة المنحرفة بأقل من صلاحها لتفسير سير الكون سيراً طبيعياً ، وتفسير حركة النجوم ، وتعاقب الفصول ، وانتظام دارة النبات ، واستمرار الانواع في الوجود ... وعلى هذا فان الكائنات المقدسة لا تقوم بدور سلبي يبعث الاضطراب والخلل ، بل انها كانت تؤدي رسالتها الماثلة في المحافظة على جريان الحياة على وجه سوي ايجابي . ومن هنا نعلم ان فكرة السر لم تشغل منزلة رئيسية إلاّ في فئة قليلة من الديانات المتقدمة . ولذا فان هذه الفكرة لا تكفي لتعريف الدين بوجه عام .

وثمة من يرى أن كل عبادة دينية تتجه إلى إله ، أو الى آلهة . ولذا فان بين فكرة الالوهية وفكرة الدين علاقة وثيقة تجعل من الجائز أن نعرّف الدين بأنه « الايمان بالآلهة » . أجل ان أرواح الأموات ، والأرواح كلها على اختلاف مراتبها وأنواعها ، هي موضوع عبادة . وبذا يصبح تعريف الدين ، في حده الأدنى ، بأنه الايمان بكائنات روحية ، أي بكائنات واعية وشخصية الى حد كبير أو صغير ، ولها مواهب رفيعة مميزة .

غير أن علماء الاجتماع يلاحظون أن ثمة جماعات متدينة كبرى لا تعترف بإله ولا بروح . هناك – بعبارة أخرى – أديان بدون آلهة . مثال ذلك : البوذية . ان البوذي يستهدف الخلاص من عالم هو عالم دائم الجريان وجريانه مصدر ألم وشقاء ؛ ولكنه لا يعتمد إلاّ على نفسه لتحقيق هذا الخلاص . فهو اذن لا يصلي الى إله ولا يتهجد ، وانما ينطوي على نفسه ويتأمل . ولم يتميز (بوذا) في بادىء الأمر إلا بأنه أوتي من الحكمة حظاً أوفى . وقد غدا قديساً فيما بعد ، وصار أتباعه يمجدون ذكراه وحسب ، لأنه حين دخل (النيرفانا) لم يبقَ في وسعه أن يحدث أي تأثير في مجرى الحوادث الانسانية .

أضف إلى ذلك أن بعض الديانات المؤلهة تضمر طائفة كبرى من الطقوس البريئة حقاً من فكرة الآلهة او فكرة الكائنات الروحية. فللقربان في الديانة (الفادية) قوة ذاتية لا يشفع بها أي تأثير ديني . وقد ذهب بعض الباحثين الى أن الذبيحة أصل الآلهة ، كما هي أصل البشر أيضاً . وهذا يعني ان بعض الطقوس قد توجد بدون أن توجد آلهة ، كما أن بعض الآلهة تنبثق عن بعض الطقوس . وهذه الطقوس تظل في جميع الأحوال ذات صبغة دينية . ولذا فان فكرة الآلهة والأرواح لا يمكن أن يُحدد بها الدين .

فاذا بحثنا الآن عن سمة مشتركة تضم خصال العقائد الدينية كلها ، حتى الاعتقادات التي تترسب في حلة دينية متردمة : مثل أعياد الشجرة أو حفلات التنكر ، والاعتقاد بالمردة والعفاريت .. وجدنا ما يلي : « ان

كل عقيدة دينية تفترض تصنيف الأشياء ، الأشياء الواقعية والأشيـــاء المثالية ، الى نوعين متقابلين ندل عليهما بكلمتين متميزتين هما : المقدس وغير المقدس .. وينبغي ألاّ تقتصر دلالة الاشياء المقدسة على الكائنـــات الشخصية التي تسمى آلهة او ارواحاً وحسب ، بل أن صخرة أو شجرة أو ينبوعاً أو حجرة أو قطعة خشب . أو بيتاً من البيوت ، بل ان كل شيء يمكن ان يكون مقدساً . وقد تكون الطقوس ، أية طقوس ، مقدسة ... فهناك كلمات وأقوال وصيغ مقدسة لا يجوز أن تنطق بها شفاه المؤمنين . ولكن ما الذي يميز هذه الأشياء المقدسة عن الأشياء العـــادية أو غير المقدسة ؟ هل يرجع ذلك الى سموها على الأشياء العادية ، وسموها بوجه خاص على الانسان ، وتميزها بمنزلة أعلى ، وسلطان أعظم ؟ ان خضوع شيء لشيء آخر لا يكفي حتى يكون الثاني مقدساً بالاضافة الى الأول : العبيد يخضعون لأسيادهم ، والرعايا لملكهم ، والجنود لقائدهم ، والطبقات الدنيا للطبقات الحاكمة . ولكننا لا نقول إلا مجازاً اذا قلنا ان الملك أو السيد أو القائد ... يتصفون بصفة قدسية في نظر العبيد أو الرعايا ... بـــل ان الانسان لا يشعر دائماً بأنه تبع الكائنات المقدسة ، ولا تبع الآلهة عينها . « الا يضرب المرء التعويذة اذا لم يرضَ عنها ؟... الا يلقي عند الاستمطار الأحجار في النبع أو في البحيرة المقدسة حيث يفترض سكنى إله المطر؟.. » .

انما تحتاج الآلهة الى الانسان احتياج الانسان الى الآلهة ، لأن الآلهة تموت بدون قرابين وأضاحي ، والحق ان المقدس يعلو على العادي : ولكن الفارق ليس فارق منزلة ، بل فارق نوع . وبذا يتضح تمايزهما

وتباينهما . إنهما شيئان مختلفان . ولئن وجدنا تبايناً عظيماً بين أشياء كثيرة من اعتبارات مختلفة ، فان التباين بين المقدس وغير المقدس ينفرد بصفة خاصة هي أنه مطلق . يقول (دوركهايم) : « ليس في تاريخ الفكر البشري مثل آخر على مقولتين تتقابلان تقابلاً كاملاً تاماً ... حتى ان تقابل الخير والشر لا يذكر حيال هذا التقابل ، لأن الخير والشر نوعان متضادان من جنس واحد ، هو الاخلاقي .. أما المقدس والعادي فهما أشبه بجنسين مختلفين » . فاذا اراد امرؤ الانتقال من أحد هذين العالمين الى العالم الآخر وجب موته ثم ولادته من جديد . وانما يتم هذا الموت والبعث بالطقوس التي تتبع في حفلات الالحاق أو التبني أو التعميد. وبذا نفهم امتناع قيام تماس بين الأشياء المقدسة والأشياء غير المقدسة ، ويتضح سبب التحريم وضرورة اتخاذ قيود خاصة عند الاضطرار الى اقامة ضرب من العلاقة بين النوعين المذكورين . « ان الاشياء المقدسة هي الأشياء التي يعزلها التحريم عن سواها ويحميها . وان الأشياء غير المقدسة هي التي ينطبق عليها التحريم لتظل على مسافة من الأشياء المقدسة » . وبذا يمكن تعريف الدين بأنه « جملة متماسكة من العقائد والطقوس التي تتصل بالأشياء المقدسة »(١) .

غير أن هذا التعريف ناقص لأن للسحر كذلك جملة من العقائد

---

(١) ليس من غرضنا مناقشة هذا التعريف هنا ، ولا تبيان رأينا في سائر الآراء « العلمية » و « التاريخية » التي تشير اليها . وغاية ما نرمي اليه اظهار منحى هذه البحوث . انظر : الدكتور محمد عبد الله دراز : الدين (بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الاديان) القاهرة ١٩٥٢ حيث يناقش المؤلف بعض هذه الآراء وينتقد بوجه خاص مذهب المدرسة الاجتماعية الفرنسية .

والطقوس : ان للسحر أساطيره وعقائده وحفلاته وقرابينه وصلواته ، بل ان الكائنات المقدسة ذاتها . ولا سيما أرواح الأموات ، والشياطين ، هي في الغالب موضوع مشترك بين طقوس الدين وشعوذة السحر . « الساحر يبتهل الى الآلهة الرسمية كما يبتهل الى آلهة شعب غريب في بعض الاحيان مثال ذلك : سحرة الاغريق الذين كانوا يتوسلون الى الآلهة المصرية أو الاشورية أو اليهودية . وربما غدت الآلهة القومية ذاتها موضوع عملية سحرية : فقد استخدم السحرة المسيحيون العذراء والمسيح والقديسين .. » ولكن السحر لا يختلط بالدين . بل ان الدين ينفر من السحر كما ينفر السحر من الدين . الساحر يدنس الاشياء المقدسة . ويقلب معنى الحفلات الدينية رأساً على عقب . فاذا شئنا تمييز الدين عن السحر وجب أن نلاحظ أن الدين ، كل دين تاريخي ، لا بد وان تكون له « ملة »(١) أو « كنيسة » سواء خضعت هذه « الملة » الى رئاسة كهنة أو لم تخضع .

بيد أن الدين ، في جميع الأحوال ، لا يتجلى إلا حيث تشاهد حياة دينية تشمل مجتمعاً معيناً . أما السحر ، فان عقائده ، على الرغم من انتشارها في طبقات شعبية واسعة ، لا تثمر ارتباط الاتباع بعضهم ببعض ، ولا تؤلف بينهم ، ولا توحد قلوبهم في مجتمع واحد ... للساحر زبائن ، ولكن ليس للسحر « ملة » . ومن الجائز أن يجهل زبائن السحر بعضهم بعضا ...

---

(١) يرجح الاستاذ مصطفى عبد الرزاق باشا ان يدل بكلمة « ملة » على معنى « كنيسة » نقلا عن شرح السيد الجرجاني التي المحنا اليه ، (انظر كتاب : الدين والوحي والاسلام ، القاهرة ١٩٤٥) .

ولو اتفق أن اجتمعت كلمة السحرة فتكتلوا في جماعات أو جمعيات ، لظل الساحر بوجه عام أقرب الى العزلة والانزواء ، لا يطلب حياة المجتمع ، بل يفر منها ، ويبتعد عنها ...

وعلى هذا النحو نصل الى تعريف الدين ، في رأي المدرسة الاجتماعية بما يلي :

« إنه منظومة متماسكة من العقائد والطقوس المتعلقة بأشياء مقدسة ، أي بأشياء مفصولة ، محرمة ، وان هذه العقائد والطقوس تؤلف بين قلوب أتباعها جميعاً في اطار اتحاد معنوي يسمى (ملة) »(١) .

مذهب تاريخ الاديان

الأديان الراهنة ، قديمها وحديثها ، أشكال مختلفة من الدين ، الدين بالذات . ومن شأن الدين أن يلازم الطبيعة البشرية ، ويبدو خصلة من الخصال التي ينفرد بها الفكر الانساني ، حتى يظهر من العسير أن نفرض وجود مجتمع غابر خلو من التدين الا اذا اعتبرناه متسماً — وأعضاءه بالبلاهة أو بالعجز . وفي وسع الباحثين في الدين أن يهدفوا إلى تفحص العاطفة الدينية والشعور الديني بغض الطرف عن الألوان الدينية المختلفة ، فيفرضون أولاً أن الفكر البشري يقف موقف الحياد حيال الديانات الراهنة ، ويسعى الى دراستها دراسة موضوعية ، فيعتبرها أشكالاً متباينة عن عاطفة التدين ، ويحاول ايضاح نشأتها التاريخية ، وتبيان أثرها في

---

(١) دوركهايم : الاشكال الاولية للحياة الدينية . ص ٦٥ .

منحى تطور النوع البشري . ولا تذهب مثل هذه الجهود سدى لأن دراسة الدين في اطار التاريخ تعين الانسان على فهم الكون من جهـــة ، وتعين الفيلسوف ، بوجه خاص ، على فهم الإنسان .

والواقع أن للدين تاريخاً هو تاريخ الأديان . فمهما أوغلنا في الرجوع إلى الماضي وجدنا ظل الآلهة حيثما نكتشف تراث الانسان . وقد نشـأ الدين ، في كل زمان ومكان ، عن شعور الناس بالحاجة إلى البحث عن تركيب يقيم الانسجام بين الأنا التشخصية وبين العالم الخارجي ، بل يقيم الانسجام بصورة أدق ، بين هذه الأنا وبين القدرة التي يعرى اليها توجيه الأشياء جميعاً ، بل وتوجيه المصير الانساني الخاص .

وبعبارة اخرى ، يسعى الفكر البشري إلى أن يتحد اتحـاداً متسقاً بالروح السائدة التي يحسب أن يستشفها خلال الاشياء، وفوق الأشياء، ويزيد اقبال الإنسان على محاولة هذا الاتحاد المرموق كلما عظم شعوره بالرفاه الخاص ، وبراحة خاصة ، وبفرح سري عميق ، من جراء وعيه بهذا التركيب ، ويظل الأمر صحيحاً ولو تمثـل الانسان الروح — أو الأرواح — الالهية في صور مخيفه ، وتخيل وسائل الاتحاد بها على نحـو مفجع رهيب .

نقول الروح — أو الأرواح — الالهيـة ، لأن الروح التي يسعى الإنسان إلى أن يتحد بها بالدين قد تبدو في حلة الوحدة ، أو في حلة تعبير جمعي عن عدد من الأرواح يكبر أو يصغر . ومن شأن تاريخ الأديان أن

يدرس الوقائع الدينية « دراسة مقارنة انتقادية »(١) ترمي إلى استجلاء نقاط الافتراق والاختلاف مثلما ترمي إلى الكشف عن نقاط الاتفـــاق والنماء . انه « دراسة علمية موضوعية تتناول اديان العالم المختلفة ، الغابرة والحاضرة . عرضها دراسة هذه الأديان في ذاتها أولاً ، والعمل ثانياً على كشف ما بينها من تشابه وتباين، بغية الوصول إلى دراسة الدين بذاته ، أي مميزات العاطفة الدينية »(٢). وقد نما تاريخ الأديان وازدهر في أواخر القرن التاسع عشر بوجه خاص ، وواكب نموه وازدهاره نمو وازدهار أبحاث اخرى مثل التاريخ العام ، والآثار ، وعلم الاجتماع . ولا يزال تقدمه اليوم مطرداً يؤيد رسوخه ويزيد اتصافه بالصفة العلميـــة بعد أن أعرض منذ عهد بعيد عن المسائل الميتافيزيائية مثل مسألة أصل العاطفة الدينية ومصيرها وافاد من تقدم سائر العلوم الانسانية ولا سيما من طرائق الفلسفة الظواهرية (الفنومنولوجيا) .

ومن المعلوم ان « الفنومنولوجيا » — بالأصل — دراسة وصفية خالصة تتناول الظواهر التي يجدها المرء في تجربته المباشرة. وقد استخدم تاريخ الاديان هذه الطريقة منذ زمن قريب لا يسبق الربع الثاني من القـــرن العشرين ، وتتميز « الفنومنولوجيا » بمحاولة تجاوز الظواهر أو الحوادث الدينية للكشف عن البنية ، أي عن التجربة الرئيسية التي تهيمن على تجلي

---

(١) جان بازوزي : مسائل تاريخ الاديان ، باريز ١٩٣٥ ، ص ٣٧ .
(٢) ا . رويستون بيك : معجم الاديان (الاقتباس الفرنسي ، باريز ١٩٤٥) .

هذه الظواهر ، وتجسد هـــذه الحوادث أو الوقائع ، بوعي أو من غير وعي.. فهي إذن تغض الطرف عن العناصر التأريخية والمكانية جميعاً (أي أنها بحسب تعبير « هوسرل » : تضع العالم الخارجي بين قوسين) ، ولا تنظر إلى الضروب المختلفة لتجلي « حال نفسية » إلا على اعتبارها رجوهاً كثيرة من « نمط » واحد. انها تجاوز تنوع المذاهب والاساطير والشعائر لتعيد بناء تجربة نمطية تجثم وراءها فهي تعيد- باعتبار — بنـــاء موضوعها في الذهن بناء فكرياً . مثال ذلك تجاوز المذاهب الغنوصية لاعادة بناء المذهب الغنوصي بالذات ،أو تجاوز مذاهب السيمياء من حيث نموها التأريخي لتدرك البنية العقلية لدى السيميائي ...وعلى هذا النحو تقوم « الفنومنولوجيا » باختزال ذهني وتعيد بناء مواد التاريخ بناء فكرياًفي الذهن ، وما أن تبلغ بغيتها حتى يصبح من الجائز بعدئذ تفسير جريان هذه المواد أو الوقائع التاريخية على ضوء « بنيتها الذهنية » .

وصفوة القول : ان معرفة الدين ودراسته تتيحان للانسان أن يفهم العالم والكون ، ولكن دراسة الاديان وتاريخها تتيحان للفكر البشري أن يفهم الانسان . وقد جرت العادة بتقسيم الأديان إلى فئتين كبيرتين هما : فئة الديانات الموحدة التي لا تقر إلاّ بإله واحد ، وفئة الديانات التعددية والمشركة . وهذا يعني ان الانسان يفهم الدين على نحو يتعلق ، الى حد كبير ، حتى في العصور الأولى ، بالفكرة التي يتصور بها العـــالم ، على اعتبار أن العالم ينم عن روح أو عن أرواح . ولما كانت الفكرة التي راودت ذهن الانسان خلال زمن طويل انما هي فكرة محدودة جداً ، وبعيدة كل

البعد عن الاتساق ؛ ولما اضطر الانسان الى أن ينتظر قروناً كثيرة حتى يتمكن من الارتقاء الى مفهوم الكون المنظم الخاضع في كل مكان لقوانين واحدة ، والذي يكشف دائماً عن وحدة عليا وراء تنوع الحوادث تنوعاً لا نهائياً ، لذا لم يكن بالمستغرب أن يسبق التعدد التوحيد .

وان الناظر في تاريخ التعدد أو الشرك ليرى أن هذا التعدد لم يكن منذ أول نشأته مشفوعاً بهذه الصور الفنية الشعرية التي قد نعجب بها حين نتأمل الاساطير الاغريقية أو المصرية أو الهندية . بل ان الدين — في الاصل — كان يكتفي بكائنات أكثر تواضعاً وأعظم قرباً من الانسان ، مثـــل الأشجار والصخور والينابيع أو الحيوانات التي كانت تثير دهشة الانسان من حيث قوتها ، أو طرافتها ، أو روعة غريزتها . ثم غدت المواضيع الضوئية تستأثر بانتباه الانسان بوجه خاص ، مثل الفجر ، والشمس ، والقمر ، فكان من ذلك ادنى درجة من درجات الدين الطبيعي ، تلك التي يطلق عليها اسم النزعة الطبيعية الأولى .

فاذا أردنا أن نفهم سبب اقتصار الانسان الإبتدائي على هذه الديانة الصبيانية وجب أن نذكر أن الإنسان كان لا يزال على درجة عظيمة من الجهل تتيح له أن يجسد الكائنات التي لا نعتبرها نحن سوى أشياء أو بهائم ، فينظر هو اليها نظرته الى كائنات واعية مفكرة مريدة شخصية . ذلك أنه كان يجهل تمييز الشخص عن الشيء ، بل كان يرى أن كل شيء شخص ، وان كل ما كان يرقب أن يكون مصدر نفع أو ضر يبدو أنه روح مشخصة يشعر نحوها بالإحترام أو بالخوف ، بالحب أو بالنفور . ولا تحسبن أن

الدين يتجلى في منظومة عقائد ورموز وطقوس خلال مرحلة طفولة الانسانية بل إنه كان لا يزال غير مستقر ولا متسق ، وكان يتحول تحولاً مطرداً بحسب الإنطباعات الفردية وبحسب طبيعة المكان .

ولم يكسب الدين صفة الثبات والاستمرار إلا تدريجياً بتأثير عطالة العادة وسلطة رؤساء القبيلة وقيام تقاليد موروثة . وقد أخذ الذهن البشري يوسّع آفاقه قبل ظهور العلم ، أي علم ، فانتقلت نظرة الإنسان من الشجرة إلى الغابة ، ومن الغابة إلى النبات ، كل نبات ؛ وانتقلت من النبع إلى النهر ، ومن النهر إلى البحر ، كما انتقلت من الصخرة إلى الجبل ، ومن الجبل إلى سلسلة الجبال ، والى الأرض ، ولم يقف ذهنه عند الفجر أو الشمس أو القمر ، بل انتقل إلى النجوم والسيارات بوجه خاص (إذ تتمتع السيارات بحركة ظاهرية أعظم مما تظهر عليه النجوم أو الكواكب الثابتة) ، بل انتقل إلى السماء بجملتها ؛ وتحدث ذلك كله إلى خيـاله ، ورسم أنماط عبادته ، ولم يعد العالم المرئي ، من خلال هذه الحوادث الكبيرة والصغيرة ، إلا تكتلاً واسعاً مؤلفـاً من أشخاص أو أرواح تعلو على الإنسان فيعبد الانسان سلطانها .

وعلى هذا الأساس الطبيعي ظهر نوع من الانتظار يتميز بأهمية قصوى في تاريخ الأديان ، وكأنه يطابق استعداد الشعوب المختلفة لبلوغ منزلة الحضارة والتمدين . فكان أن أمكن :

١ — اعتبار ان روح كل شيء أو كل موضوع معبود هي مستقلة كل الاستقلال عن شكلها المرئي الظاهر ، والاعتقاد بأن في وسعها ان تغادر

هذا الشكل وتعود اليه ، أو أن تحيا وتعمل بدونه ، شأن الإنسان الذي يستطيع أن يترك ثوبه أو يرجع اليه أو يهمله . وعلى هذا النحو لم تبق العبادة وقفاً على الحوادث بقدر تعلقهـــا بالأرواح التي توحي بفكرتها ، والتي يتصورها المؤمن على انها هائمة في المكان ، تتبع أهواءها ، كما يتصور بعض الناس في أيامنا المردة والجان . هذه الديانة تسمى **الاحيائية** ، أو دين الأرواح . ومن الملاحظ ان هذا الدين ما زال سائداً في الجماعات التي ظلت في المستوى الإبتدائي ، مثل زنوج أفريقية ، والسكان الأصليين في الأمريكيتين ، وسكان اوقيانوسية الأصليين ، والأسكيمو ، واضرابهم ..

وفي وسع تجربات العلم الحديث أن تساعد اليوم عـلى التأكيد بأن الدين الإحيائي كان هو دين أسلافنا في العصر الحجري . وقد ارتبط هذا الدين في كثير من الأحيان بالإيمان الراسخ ببقاء الروح البشرية حية بعد الموت . وكانت الحياة الآخرة تشبه أعظم الشبه الحياة الدنيا في نظرهم . ولذا كانوا يدفنون مع الميت أسلحته وحلاه وحصانه وعبيده ونساءه . وكانت الروح البشرية بعد الموت بمثابة الأرواح الإلهية التي تعمر الفضاء . ولذا غدا من الممكن عقد الرجاء على أشباح الموتى أو خشيتها ورهبتها ، وبانت عبادة الجدود أو الأموات وثيقة الإرتباط بعبادة أرواح الطبيعـــة في الديانات الاحيـــائية .

وثمة نتيجة أخرى تلازم الديانة الاحيائية وهي الإيمان **بالسحرة** ، أي بقدرة فريق من الناس على أن ينفردوا باتصالهم المبـــاشر بالأرواح ، فيسخروا قواها العالية على وجه خارق يتبع أهواءهم ومشيئتهم . وحين

أراد الاحيائيون أن يكفلوا حماية روح أو أكثر من الأرواح التي يحسبون أنها تشغل الفضاء ، حبسوا تلك الروح أو الأرواح في أشياء يمكن حملها ونقلها من مكان الى آخر ، فنشأت عن ذلك نزعة **التعويذية** الحقيقية ، التي تجعل العصا المنحوتة على شكل غريب ، الحجر أو الورقة الشاذة ، أو أعظم حيوان أو نتفة وبر ، بل تجعل أي شيء من الأشياء بمثابة تعويذة تقي المؤمن من الوسواس ، ولا يشترط لذلك إلا أن تؤثر التعويذة في خياله الطفولي الساذج .

٢ — على الرغم من تمييز الروح الشخصية عن الحادث المرئي الذي يكشف عنها ، واعتبار ان لهذه الروح قدرة على الحركة الحرة التي قد تبيح لها أن تظهر في أشكال تختلف اختلافاً كبيراً عن شكل ذلك الحادث المرئي ، فقد أمكن الحفاظ على علاقة رئيسية وثيقة تقوم بين الحادث وروحه ، حتى صارت طبيعة هذه الروح وصفاتها وتاريخها وصلاتهــا تُحدد منطقياً بظواهر الحادث عينه الذي يفترض أنها تحييه . مثال ذلك : قصص (آبولون) و (هرقل) و (برسه) الخ ، وهم آلهة النسور في الأسطورية الإغريقية ، فان مبدأهم الرئيسي كان يمثل دائماً في طبيعة الشمس المرئية ، كما ان الأساطير المتصلة بـ (جوبيتر) تنم كلها عن فكرة السماء الصافية التي كان يجسدها . وبهذه الصلة الثابتة الدائمة بين الأرواح والحوادث تتضح نظرة الفكر الانساني الى الطبيعة نظرة « درامية » نشأت عنها الخرافات والأساطير . وقد تجلت هذه النظرة المتسمة بأنها فلسفية عضوية الى حد كبير لدى شعوب قديمة بلغت دور الحضارة والتمدين مثل

الشعوب الهندية والفارسية واليونانية واللاتينية والشعوب التي حذت حذوها كالسلت والجرمان .. ووجدت ، من ناحية اخرى ، حضارة قديمة في شرق (آسية) انبثقت عن مدينة الصين التي كان دينها يربط عقائد احيائية بينة تماماً (عبادة الأرواح والجدود) بضرب من الاسطورية الطبيعيـــة (الاعتقاد بأن كل شيء صادر عن اتحاد السماء بالأرض ، وان الامبراطور هو إبن السماء ، كما أن قوانين الدولة ثابتة لا تتغير شأنها شأن قوانين الكون) .

وليس من غرضنا أن نفصل الكلام على مختلف الديانات الشهيرة في التاريخ ، مثل الديانة (الفادية) التي حملها الغزاة الفاتحون إلى الهند وكان عمادها (الفيدا) أو الاناشيد المقدسة التي تبشر بعبادة الفجر والفرقدين والرياح الخ ، ومثل البراهمانية ، أو الديانة الفارسية القائمة على نزاع إله النور والخير مع إله الديجور والشر ، ومثل الديانة الاغريقية ــ اللاتينية ذات الأسطورية التعددية الشعرية ، ومثل الديانات الجرمانية والاسكندنافية والسلافية والسلتية التي تحكي ، على منوال سمج ، ديانة الاغريق ـــ اللاتين.

كما ان المجال لا يتسع للبحث في الديانات التي كانت تسود شعوب الجزيرة ومصر وسورية ، أو كانت تسود السكان الأصليين في (أمريكة) مثل ديانة الشمس في (المكسيك) وديانة الاسطورية المشركة لدى هنود الـ (بيرو) ...

بل الثابت أن تطور الفكر الديني ، وهو بالدرجة الأولى نتيجة تطور الفكر البشري بوجه عام ، إنما قوي **بالكهنوت** ، وشرعت خطاه **النبوة** . فالكهنوت مؤسسة تدعو إلى الاعتراف بأن لبعض الأشخاص صلة مباشرة

سميمية بالآلهة ، وإن هذه الصلة تسمو بهم إلى منزلة وساطة لا غنى عنها بين الآلهة وبين سائر الناس ، وأن هؤلاء الوسطاء وحدهم قادرون على تبليغ رسالة الآلهة . الكاهن يلبس ثوب القداسة ، ويربط الانسان العادي بالكائن الالهي ، سواء عن طريق الذبيحة التي لا تقبل إلاّ اذا قام الكائن بشعائرها ، أو عن طريق الغفران الذي لا يصح إلاّ اذا نطق به فم الكاهن. ومن شأن الكهنوت أن يكون وراثياً ، أو انتخابياً ، أو يكون مفتوحاً أمام الجميع بعد اجتياز مرحلة تبنٍ وإلحاق ، ولكن الكهنوت في كل الأحوال كان يعمل على تركيز التقاليد وتثبيتها وحفظها ونقلها ؛ وقد أدى ، بهذا الاعتبار ، خدمة جلى في نشأة المدنية ونمائها .

والنبي ، وان كان الكاهن وريث الساحر الابتسدائي ، فانه يتميز بفرديته وبأنه ملهم عارف ينظر الى المستقبل ويتنبأ به ؛ وقد كانت العرافة ، وكان التنبؤ بالغيب ، أهم خصال النبي في الفترة السمجة الاولى . ولما ارتقت نزعة النبوة ، وعظم نقاؤها ، صحبها الوعظ الحماسي ، والارشاد الاصلاحي البليغ ، فصارت العامل الأول في التقدم الديني .

ولما كانت أشكال الديانات التعددية المشركة هي بالدرجة الأولى أشكال ديانات « قومية » محلية : وكان نماء الفكر البشري آخذاً بالعمق وبالاتساع ، وجب أن تتكشف نقائص الشرك الاخلاقية والعقلية والدينية إن عاجلاً أو آجلاً ، ومرد هذه النقائص كلها استناد الشرك الى عبادة الطبيعة المرئيسة . ونتج عن ذلك أن بات من الضروري ظهور ديانات تتصف بأنها أكثر مواءمة لحاجات الضمير الديني المتطور من الناحية

الاخلاقية والعقلية ، وقد تجلى هذا العصر الجديد في **البوذية** من جهة وفي **الديانات** الموحدة من جهة أخرى .

البوذية — في الأصل — أخلاق أكثر منها ديناً . وهي تنطلق من معارضة الطبيعة الحسية ، وترى أنها وهم ، أو كالوهم ، وان على الانسان أن ينشد السعادة العظمى الماثلة في انقطاع الاحساس التام (النيرفانا) . بيد أن تطور هذه الديانة أدى الى تأليه (بوذا) نفسه ، واعتبار رئيس كهنة البوذية في الـ (تيبت) ، الـ (دالاي — لاما) ، تجسده الدائم .

أما الديانات الموحدة فهي ثلاث : اليهودية والمسيحية والاسلام . وهناك من يضيف اليها نزعة التأليه الفلسفي التي نادى بها بعض الفلاسفة والمفكرين أمثال (روسو) و (فولتير) و (ديدرو) و (الموسوعيين) وأضرابهم . غير أن هذا التيار الفلسفي أعجز من أن يحقق القوة العضوية الناظمة التي تميز الديانات التاريخية الشعبية .

ان في العقل البشري ميلاً الى التوحيد ، فهو يطلب دائماً الوحدة وراء التنوع . ولذا نشاهد بعض المفكرين الذين رقوا بقوة عقولهم وحدها الى مفهوم إله واحد ، على الرغم من وجودهم في البيئات المشركة الهندية أو اليونانية (اناكساغور ، سقراط ، أفلاطون الخ) بل ان الديانات المشركة ذاتها كانت تنظم « مجمع الآلهة » الخاص بكل ديانة منها على نحو أن يشغل المنزلة العليا إله يعتبر أعظم الآلهة طراً ، وأشدها بأساً وسلطاناً (براهما ، هرمز ، جوبيتر ، الخ) . وبهذا الاعتبار كانت تلك الديانات عينها تمجد مبدأ الوحدة .

بدأ شعب اسرائيل حياته الدينية بالتعدد والشرك . وكان تدينه يتميز بضآلة الاسطورية التي تصحبه . وقد انتهت حوادث تاريخية كثيرة ، يطول شرحها ، الى فرار اليهود من (مصر) بقيادة زعيمهم (موسى) . محررهم ومنقذهم . فأقاموا في أرض (كنعان) يجمعهم نظام اتحادي يضم اثني عشرة قبيلة يؤلف بينها حرب قومي عماده عبادة (يهوه) وحده ، وهو إله السماء الغيور المنتقم الجبار ؛ إله يأبى أن يشرك به ،وإن اعترف بآلهة صغيرة أخرى دونه . والواقع ان الديانة اليهودية انتظمت بين القرنين السابع والخامس قبل الميلاد في ظل شريعة وأخلاق ، وصار لها دكاترة وأحبار وشرّاح ووعاظ وقضاة . وظهرت ، من ثم ، فكرة المسيح المنتظر والقيامة والبعث .

ظلت الديانة اليهودية ديانة قومية خاصة بشعب الله « المختار » . فجاءت المسيحية ثم الإسلام للقضاء على هذه النزعة الضيقة والاستعاضة عنها بدعوة عامة تشمل البشر جميعاً . وقد استمدت المسيحية قسطاً وافياً من قوتها وقدراً عظيماً من تأثيرها وجاذبيتها ، استمدت ذلك من شخصية (يسوع الناصري) ، تلك الشخصية الرائعة التي رحب بها تلاميذه اليهود واعتبروا أنها هي المسيح المنتظر ، فكانت تلك المسيحية ديانة توحيد تلح على إقامة صلة دائمة مستمرة بين (الخالق) وخلقه ، بين الله والانسان . وفضلاً عن ذلك ، بدت المسيحية ــ كالبوذية ــ ديانة **شفاعة** أو خلاص : فهي ترسم أمام الانسان طريق صلح أخلاقي يقوم بينه وبين الله . وقد انتشرت بين اليهود أولاً ، ثم في الامبراطورية الرومانية ، وتجلت في حلة

جماعية منظمة باسم (الكنيسة) التي طمحت الى الوحدة . ولكن الوحدة بين الشرق والغرب لم تلبث أن انقسمت الى (الكنيسة اليونانيــة) والى (الكنيسة اللاتينية) ثم انقسمت المسيحية الغربية في القرن السادس عشر الى (الكاثوليكية الرومانية) والى (البروتستانتية) ؛ ومن الجائز ارجاع بذرة هذا الانقسام الى التعارض القديم الذي كان ماثلاً بين نزعة **الكهنوت** ونزعة **النبوة** في عصور التدين القديم .

وهناك باحثون يعتبرون ان الاسلام هو ــ منطقياً ــ الأخ الاكبر للمسيحية وان تأخر عنها زمنياً بستة قرون . وقد دعا الرسول العربي الى الايمان بإله واحد ، واتجه بدعوته الى البشر قاطبة ، ووجد أن من الطبيعي تماماً أن يرث الأرض كلها عباد الله الصالحون ، وأن من واجبهم القضاء على الوثنية ، وتقويم ما أصاب التوحيد اليهودي والمسيحي من اعوجاج : وكان القرآن بالنسبة الى المسلم ــ كالشريعة الموسوية بالنسبة الى اليهودي ــ كتاباً مقدساً يشمل النظام الديني والشعائري والمدني . ويلخص الاسلام مذهبه بأسره في صيغة الشهادتين : « لا إله إلاّ الله ، محمد رسول الله » .

●

في حلبة هذا الميدان الفسيح ، ميدان الدين والفكر الديني ، بمجالاته الكثيرة ، ونزعاته المختلفة ، ولا سيما نزعتيه الرئيسيتين ، النزعــة الاعتقادية ، والنزعة العلمية والتاريخية ، يقف (السير هاملتون أ . ر . جيب) ، « إمام المستشرقين المعاصرين من الانجليز » ، والاستاذ في جامعة (اكسفورد) منذ عام ١٩٣٧ ، والاستاذ حالياً في جامعة (هارفارد)

في الولايات المتحدة الامريكية ، وعضو المجمع اللغوي بالقاهرة ، وأحد محرري الموسوعة الاسلامية في طبعتها الأولى ، وأحد الأعضاء المجلّين في لجنة الاشراف على الطبعة الجديدة الجارية .

ولد في القاهرة ، وأقام فيها فترة من الوقت . « فتأثر بالجو الاسلامي وانجبل على السمة الشرقيسة »(١) وكان في عام ١٩٤٢ « من الداعين الى الوحدة العربية »(٢) . توغل في معرفة الشرق وأهله ، والاسلام ومفكريه ، ووضع دراسات كثيرة ، ومؤلفات قيمة ، نقلت الى العربية طائفة منها . وكان أن نشرت في بيروت عام ١٩٥٤ ترجمة عربيسة لكتابه المسمى « الاتجاهات الحديثة في الاسلام » ، فرأينا أن نضيف الى قائمة هذه الآثار المترجمة البحوث الأربعة التي نشرها الأستاذ العلامة تحت عنوان « بنية الفكر الديني في الاسلام » واعتمدنا النص الفرنسي الذي نشره « معهد الدراسات المغربية العليا » بقلم (جان وفيلكس آران J. & Félix Arin) .

وقد حاولنا في هذا التصدير أن نرسم بايجاز القاع الثقافي الذي تسبت في تضاعيف أرجائه دراسة استاذنا العلامة ، فألمعنا الى ما اسميناه النزعة الاعتقادية ، لنظهر منحى التفكير الديني في الاســـلام ، عبر العصور والمذاهب ، ونوضح التفات المفكرين المسلمين ، من الغزالي الى ابن تيميه ومحمد عبده وابي الاعلى المودودي ، الى تعريف الدين بأنه « وضع الهي »

(١) الدكتور جيب : الاتجاهات الحديثة في الاسلام . تعريب : كامل سليمان . بيروت ١٩٥٤ ، تصدير ، ص ٣ .

(٢) نجيب عقيقي : المستشرقون ص ٩٦ .

قبل أي اعتبار آخر ، وأشرنا في اطار ما اسميناه النزعة العلمية التاريخية ، الى اتجاه قوي ذائع في الغرب ، ينظر المفكرون خلاله إلى الدين من حيث اعتباره « وضعاً اجتماعياً » بالدرجة الأولى .

وقد التقت هاتان النزعتان الثقافيتان ، النزعة الشرقية حقاً ، والنزعة الغربية ، بل احدى النزعات المميزة لثقافة الغرب الحديث ، التقتا كما التقت نزعات اخرى كثيرة لم يتسع لنا مجال الكلام عليها ، مع أصالة فلسفية عميقة ، ونبوغ شخصي رفيع ، في ذهن الاستاذ العلامة ، فانبثقت عنها خبرة وكفاءة لا يرقى اليهما شك ، ولا يحوّم حولهما تردد ، وانجلت عنهما آثار ومؤلفات قيمة ، ليست دراسة « بنية الفكر الديني في الاسلام » بأقلها أهميه ، ولا أدناها فـائدة ، وان لم تكن بالطبع أكثرها سعة ، وأعظمها حجماً .

والثابت الذي لا ريب فيه ان الباحثين الاعتقاديين لن يرضوا عن نظرة الاستاذ العلامة من حيث تفاصيلها كافة ، ولكن الانصاف الذي لا يعلو عليه انسان انما يقتضي أن يبدأ الفكر بتعمق وجهة النظر التي ينطلق استاذنا المستشرق منها ، ولسنا نقول بأنها وجهة نظرة وحيدة ولا بأنها يقينية اطلاقاً ، ولا بأنها معصومة عن الزلل والكبوات ، وانما نؤكد قناعتنا بفائدة طرح مشكلة الدين ، والفكر الديني ، على بساط البحث المتعمق النزيه ، وايماننا بأن وجهات النظر المتباينة لا تنجب في لقاحها ، سوى النفع الثقافي ، واليقظة العقلية ، ان كان رائدها الأول والأخير استهداف الحقيقة كل الحقيقة ـ كائناً من كان قائلها . ان الحكمة ضالة المؤمن ، وهي

ضالة الانسان بوجه عام . ولا نحسب ضمائر البشر وعقولهم تلتقي في ميدان أرفع من ميدان تحري الحق ، وطلب الصواب ، ولو بذلت ، في سبيل ذلك جهود مضنية وقامت مناقشات حادة دائبة ، قد تؤدي الى الاخفاق في بعض النقاط أحياناً ، ولكنها لن تكون ، بوجه من الوجوه ، سبيل العبث والضلال .

ويسرنا أخيراً أن نزجي الشكر ، اجزله ، الى الاستاذ الدكتـــور (جيب) ، لتلطفه بالموافقة على تعريب كتابه القيم حقاً ، وعلى نشره . وقد اذن بذلك في كتابه الرقيق الكريم بتاريخ ١٣ نيسان ١٩٥٩ ، وتفضل مشكوراً بارسال مقدمة خاصة بترجمتنا العربية ننشرها فيما يلي . ولو جاز لنا ان نعرب في هذا المجال عن أسف هو في الوقت ذاته أمنية ، لأبدينا اسفنا لشدة ايجاز بحوث هذا الكتاب ، وافصحنا عن أملنا بأن يعود استاذنا العلامة إلى جولات أوسع نطاقاً ، واغنى بثروة التفاصيل ، وان كانت على مثل سويتها العظمى من النفع والعمق .

عادل العوا

مقدمة الترجمة العربية

طلب إليّ صديقي الاستاذ عادل العوا أن اكتب كلمة قصيرة اقدم بها ترجمته للقراء في الاقطار العربية ، ويسرني ان أجيب دعوته .

كتبت هذه الفصول ، لا لأجل التقرير بل لأجل التحريك ، غرضها البحث ، واكثر اهتمامها بمواد البحث ووسائله . فان للاسلام ، شأن كل دين من الاديان ، عدة معان : منها ما هو بين الدفتين ، ومنها ما ترك السلف وتابعوهم من تراث روحاني وخلقي ، ومنها ما يختلج بين ضلوع الناس ، والناس طبقات ، وكل طبقة تنحلل في عدة طوائف وشخصيات . فكما ان صورة المادة قد تبدلت ، من حيث التحليل لا من جهة وجود المادة ، بعد ان انكشف تكونها من الذريات . وكذلك عبارة مجملة تشمل على عدة لا تحصى من الاتجاهات الفردية والمناحي النفسية ، مع بقاء معناه الاصلي كوحدة لا تتجزأ .

اذن فموضوع البحث كل ما يدخل في الحياة الفكرية والعاطفية في كل طبقة منتمية الى الاسلام ، بشرط الا يتناسى انها جميعاً خاضعة لسيادة المبادىء الاساسية التي وضعت في القرآن الكريم . ومن البديهي أن الافكار التي اسست عليها هذه الفصول ليست بنات دماغ هذا المؤلف ، بل سبقني اليها ، ودلني عليها ، جماعة من المفكرين ومن اقطاب المسلمين ، وقد

يطول احصاؤهم فسأكتفي بذكر احدهم بسبيل المثال ، هو الشيخ الكبير شاه ولي الله الدهلوي ، ففي وظيفة الرموز الدينية المشار اليها في الفصل الثاني كتب كما يأتي في (حجة الله البالغة ج ١ ص ١٢٢) :

« ان النبي ﷺ بُعث بعثة تتضمن بعثة اخرى ، فالاولى إنما كانت الى بني اسماعيل .... وهذه البعثة تستوجب ان يكون مادة شريعته مما عندهم من الشعائر وسنن العبادات ووجوه الارتفاقات اذ الشرع انما هو اصلاح ما عندهم ، لا تكليفهم بما لا يعرفونه اصلاً » .

وختاماً وفقني الله واياكم الى الصواب .

١٣ نيسان ١٩٥٩ ه. ا. ر. جيب

١

العامل الاحياني

يتناول هذا البحث ، والبحوث الثلاثة التالية من هذه المجموعة ، تحليل المواقف الدينية الاسلامية ، والمنابع التي منها تستمد ، والمفاهيم التي تحدد تفكير المسلمين ، بوجه عام ، في موضوع الاله ، وفي كيفية تصورهم العلاقات الماثلة بين العالم اللامرئي والعالم المرئي ولن تقتصر الأفكار التي سنصل اليها على هذا النحو ، لن تقتصر على مزية خاصة بالاسلام حصراً لان طائفة كبرى من هذه الافكار ، ان لم نقل معظمها ، توجد في الواقع على وجه مماثل في عقائد أخرى — بيد أن التفكير الديني الاسلامي يتميز بتفاعل هذه الافكار أو بصياغتها . ونحن لم نذكر فيما يلي تفاصيل التاريخ والمذاهب إلا بالقدر الضروري على صورة مقدمات وجيزة وهوامش مفسّرة :

وينبغي ألا نفهم من كلمة و صياغة ، ، التعريف اللاهوتي وحسب ، كما يتكشف عنه مذهب من المذاهب المنظمة تنظيماً منهجياً . بل ان من المهم أن نميز ، بادىء الرأي ، التعبير اللفظي عن الحدس أو العاطفة الدينية من جهة ، وتعقل هذه العاطفة أو ذاك الحدس تعقلاً صورياً بحدود منطقية أو فلسفية من جهة اخرى ، على الرغم من أن هذا التعقل قد يؤثر من جانبه

في أنماط الفكر وفي سبيل الاعراب اللفظي عن التجربة الدينية ، أو أنه يعمل على صب ذلك في قوالبه . ولا بد من اقامة مثل هذا التمييز في مجال القرآن ذاته ، لان التعريفات القرآنية ، والتعابير القرآنية ، منطلق الفكر الاسلامي ، والعقائد الاسلامية النوعية باعتبار ، وهي من ثم منطلق صياغة هذا الفكر ، وهذه العقائد صياغة منهجية . غير أن التعريفات والتعابير القرآنية ليست في دائما منظومة منهجية بالمعنى اللاهوتي ، بل هي إثبات لفظي مباشر لبعض المواقف المباشرة والافكار التي تُدرك ادراكاً حدسياً . وقد آل أمر هذه المواقف والاثباتات إلى أن تستقر في القرآن وتتحلى بسلطة قصوى حتى غدت تحقق وظيفة القواعد الرئيسية التي ينطلق منها الفكر الديني لدى المسلمين بوجه عام .

ومن الجائز أن تنضوي هذه المنابع او العناصر التي تحدد الفكر الديني في الاسلام تحت لواء عناوين اربعة هي :

١ ـ المواقف والعقائد الاولية التي رسبت في الامة الاسلامية .

٢ ـ تعاليم القرآن واثرها والسنة المكملة لها .

٣ ـ تنهيج اللاهوتيين العقائديين للايمان والاخلاق في الاسلام .

٤ ـ اثر الجماعات الصوفية .

ولئن تعذر ، في أحوال كثيرة ، رسم خطوط فاصلة جلية بين هذه الامور ، فان التصنيف ينفع في صعيد التحليل والمناقشة ، وفي وسعه ان ينطبق على الطوائف الاسلامية الخاصة واحدة واحدة ، وهذه الطوائف قد لا تتمايز من الناحية النظرية ، ولكنها تفترق حتماً من الناحية العملية ، تفترق بدرجة التأثير الخاص بكل من هذه العوامل الاربعة .

وبما ان كل مناقشة من هذا النوع تستلزم بالضرورة ان تتخللها بعض المواقف الشخصية والتقريبات الدقيقة فان ثمة افكاراً عامة وآراء لا بد من ان تظهر في هذه المقالات بين الفينة والفينة . وعلى الرغم من حلة التأكيد المطلق التي تعرب عن ذلك فان من الواجب الا تعتبر تلك الافكار بمثابة تأكيد عقائدي ، بل ان ينظر اليها على انها مقدمات تساعد القارىء على ان يلمّ بوجهة نظر المؤلف ، ويقدّر الآراء التي يفصح عنها ، وينقد هذه الآراء .

ان كلمة « اسلام » تعرب في هــذه البحوث ، اول ما تعرب ، وبصورة رئيسية ، عن تصور الحياة تصوراً دينياً . ومهما يكن امر العناصر والعوامل الثانوية التي قد يضمرها التصرف الديني والاجتماعي فان النواة او العامل التركيبي انما هو المعنى الصميمي لمغزى وجود الحياة الارضية واغراضها الاخيرة ، على الرغم من تباين اشكال التعبير .

ولا ينكر امرؤ من الذين حاولوا ادراك مواقف دينية لاناس بعدت نظرتهم الى الكون بعداً كبيراً عن نظرتنا ، وتحورت بتأثير تقليد مغاير تحوراً كلياً او جزئياً ، لا ينكر البتة صعاب هذا المسعى . ولكن الصعاب تعظم بوجه خاص بالاضافة الى الفكر الغربي الحديث . ذلك ان الدين ، حيث يوجد كقوة مشخصة ذات نجوع روحي ، انما يقتضي رياضة ملكة ادراك حدسي ، ووثبة الفكر خلال المعطيــات وطرائق التحليل العقلي والمنطقي ، بل تجاوزها ، حتى يدرك مباشرة ، وبتجربة مشخصة ، عنصراً من عناصر طبيعة الاشياء التي يعجز العقل عن وضعها وعن تحديد هويتها .

انما « الايمان الثقة بما يُرجى ، والايقان بأمور لا تُرى »(١) . اما الانسان الغربي الانموذجي ، وارث الفكر العقلي الانكليزي وقيم القرن الثامن عشر والقرن التاسع عشر ، وقد تحورت عقليته بذلك ، أو تبدلت بالفكر الالماني والقيم الالمانية قبل قرن ونصف قرن . هــذا الانسان الذي اخذ يشعر ، بعد فطام ملكة حدسه واهماله الشديد ، بالنفور ، اعظم النفور ، مــن الاعتراف بوجود ملكة حدسية ، وبات عاجزاً عن الاقرار بها وتصور عملها . وبذا ندرك انحراف حكمنا الديني عن محوره انحرافاً جدياً عظيماً .

بيد ان الحدس ذاته ، على اهميته القصوى في الحياة الدينية ، قد تحول عن محوره ايضاً ، إلا حين تطابق ماهية نظرته تفهم الاشياء تفهماً عقلياً بوجه عام . وهذا التطابق سلبي جزئياً . ذلك ان تعقل الطبيعة يمنع التخيل الحدسي من اتباع اهواء تقلباته الحرة ، ويوسع نطاقه تدريجياً فيحرره من بعض المقولات الثانوية الخاطئة وهي تنجم عن جهل بالظواهر الطبيعية مثل الاعتقاد بالتنجيم وبدلالة الكسوف والخسوف . ثم ان الادراك الحدسي يؤكد ، من جهة اخرى ، افتقار المعطيات التي يتناولها العقــل ويظهر نقصها واستمرار عوزها . غير ان العقل يخلص ، من جانبه ، الى تداخل ايجابي يقيمه بين المُثُل الدينية والاخلاقية والمُثُل الفلسفية . فيمد التخيل الديني ، على وجه موصول ، باقتراح اغراض جديدة يقدمها الى الفلسفة فتسعى الى تحديدها ودمجها بالعالم العقلي دمجاً متكاملاً . تلك هي وظيفة اللاهوت وجوهره ؛ واللاهوت هو الذي يحدد مجال النظرة الحدسية في

---

(١) رسالة بولس الى العبرانيين ، ١١ ، ١ .

كل فترة من الفترات ، ومسا ان يمضي زمن يطول او يقصر حتى تعود هذه النظرة الحدسية الى ترصد تجربة طريفة

وهذا الخلاف ، بل هذا الاثر المتبادل بين الحدس والعقل . بين العاطفة والذكاء ، او (كما يقول الشرقيون وباسكال) بين القلب والعقل ، انما يختفي احدهما الى حد ما وراء الآخر في المذاهب الدينية الكبرى ، وذلك بتوحيد حلتهما او بصياغتهما صياغة صورية . وهذان العنصران اللذان تؤثر جملتهما في تشكيل الحياة الدينية . والموقف الديني ، وتحويلهما يصبان في قوالب خاصة ، ويُعرب عنهما بألفاظ رمزية معينة ، وينتهيان الى صور شائعة عقلية وتعبدية . وينشأ من هذا المركب لاهوت ، وهذا اللاهوت يسعى الى تفسير دلالة الرواسم والرموز بحدود عقلية . ولكن الرموز والرواسم ، لا اللاهوت هي التي تبعث عاطفة المؤمن ، وتحفز خياله . ولا يكتب البقاء لدين اذا لم تظل رمزيته مطابقة لوظيفته ، ومن شأن هذه الوظيفة انها لا تقتصر على أن توحي بالتقوى ، وتسيّر ارادة الاتباع ، وتوجه فعالهم وحسب ، بل أنها تتجاوز ذلك بتوسيع مـــدى ادراكهم الى ماوراء حدود العالم المرئي المادي .

وعلى الرغم من ذلك ، فان دلالة الرموز في المجتمع الديني ، والاستجابة العاطفية التي تثيرها هذه الرموز ، لا يقعان موقعاً وحيداً لدى جميع الاعضاء . بل ان خلافات كبيرة تظهر على العكس في هذا الصدد بين جماعة واخرى ، وبين فرد وفرد تقريباً . وكلما كبرت الطائفة عظم الخلاف بين الجماعات التي تؤلفها من حيث طراز المعيشة ، والوضـــع

الجغرافي ، والمشاغل الاقتصادية ، ومستوى الثقافة أو التربية ، والقطاع التاريخي ، والتقاليد الاجتماعية ، كما تعظم الفوارق بين المواقف الانفعالية والتخيلية والعقلية تجاه الرمزية الدينية. وان هذا الاختلاف ليستمر عبر الاجيال على الرغم من كل الجهود المبذولة في سبيل اقامة التسلسل ، وعلى الرغم من حرص المرشدين الدينيين المحترفين على تنظيم امور الطائفة وسعيهم الى توحيدها وتقوية أواصرها بحسب انموذج مشترك من التصور والفكر والعمل . وان الامثلة التي نجدها في الطوائف المسيحية هي جد معروفة حتى أن من النافل أن نشير اليها هنا .

ولعل هذه الثنائية بين الحدس الديني والعقل اللاهوتي لا تتجلى على نحو أساسي مرئي في طائفة دينية كبرى مثل تجليها في الاسلام . فنحن نشاهدها بوضوح في مختلف المستويات المتباينة أعظم التباين ، من مستوى الاحيائية التي تقر التأويل السحري حتى مستوى التصورات الروحية السامية ، وذلك بحسب التأويل الخاص الذي يعكس ، كما يقول (روبرتسون سميث) Robrtson Smith « عادات الفكر التي تميز مستويات النمو العقلي والاخلاقي على شدة اختلافها وتباينها » .

ومن الثابت حقاً أن تعارض هذه التأويلات لا يرجع الى الظروف التاريخية التي تكتنف النمو الديني الاسلامي وحسب ، بل انه يتصل أيضاً بالوضع الداخلي في الاسلام على اعتباره ديناً حياً حاضراً .

فمن الوقائع الرئيسية المهمة في تاريخ الاسلام أنه ولد في أحضان مجتمع احيائي من نوع خاص ، وهو مجتمع الجزيرة العربية القديم . ولا ريب في

أن الاسلام لم ينشأ عن هذا المجتمع من حيث ولادته ونموه ، بل الامر على نقيض ذلك ، لان الاسلام كان بالدرجة الاولى ثورة على الاحيائية العربية ، ولكنه لم يستطع في الحق الخلاص من أن يعكس الى حد ما ألوان ذلك الوسط .

هنالك كتب كثيرة جليلة تناولت الاحيائية العربية من حيث سماتها العامة ، وصفاتها المميزة . وطبيعي أن هذه الاحيائية تشترك في الخصائص التي تميز الاحيائية بوجه عام : ان حقل ما فوق الطبيعي حقل واسع السعة كلها . وان الانسان ليتصل بهذا العالم اتصالاً مستمراً في ظروف حياته اليومية كافة . وهو يتعرض لتأثيراته على وجه دائم متواصل ، وان طائفة كبرى من أشياء الطبيعة وحوادثها لتعتبر موضع رهبة واجلال لأنها ظواهر مافوق الطبيعة أو ملتقى قواها . فالعرب كانوا يؤمنون بقوة سحرية تلازم الاشياء ومثلاً أحجار التعاويذ ، والأشجار المقدسة والآبار ، ويعتقدون بأن هذه القوى تسكن في الأشياء أو تكمن في بعض الكائنات ، وبين هذه الكائنات طائفة من البشر كالسحرة والعرافين ، بله الشعراء ، وقد تقطن بوجه أعم في غير البشر ، وهؤلاء هم الجان الذين سعى علماء الانتروبولوجيا الى أن يفسروا الاعتقاد بطبيعتهم وبقدرتهم الشيطانية بارجاعه الى اصول مختلفة ونكتفي في صدد هذا الموضوع ، وهو خارج نطاق دراستنا الحاضرة ، بأن نذكر بأنه مرتبط بما وصفه (وسترمارك) Westermarck على أنه « حوادث غريبة سحرية توحي بسبب ارادي ، ولا سيما الحوادث التي توحي بالخوف الى البشر »(١) .

---

(١) الشعائر والعقيدة في مراكش ، المجلد ١ ، ص ٣٨٧ .

ان القدرة السحرية المنبثقة عن هذه الاشياء كلها ، وعن هذه الكائنات جميعاً قد تكون خيّرة فتسمى (البركة) ، أو تكون شريرة كأثر « العين الصائبة » . ومن الجائز أن نلخص الدين العربي القديم ، في أسمج أشكاله ، بأنه الجهد المبذول للكشف عن أقوى مسالك البركة لاستعمالها ضد الارواح الشريرة التي تكيد دائماً ، وتهدد على الدوام . بيد اننا لا نملك دليلاً على وجود حفلات قدسية تطابق في الجزيرة العربية ما يماثلها لدى الرجال — الاطباء في افريقية ، وان يكن المعنى الأصلي لكلمة « طبب » في اللغة العربية انما يشير ، فيما يبدو ، الى دلالة معنى التعزيم . كان أوج العبادة في الوثنية العربية هو الحج القبائلي ، في أوقات معينة ، نحو حجر مقدس ، وواجب العابدين بأن يراعوا قواعد معينة ، تتصل باللباس ، وحلق شعر الرأس ... الخ ، وبعض المحرمات ، على ان تنتهي الطقوس كلها بطواف شعائري حول البيت الحرام ، وذبح حيوان أو أكثر على الحجر الاسود ، وتناول غذاء ديني مشترك .

في ذلك العالم الذي يحبسه ما فوق الطبيعة ويضيق عليه الخناق ، كان الالهي مألوفاً وقريباً جد قريب . ويبدو لأول وهلة أن ذلك نقيض اتصاف العرب بصفة واقعية شديدة تفرضها عليهم شروط حياتهم من الناحية الطبيعية وتعكسها اشعارهم . يقول (ماكدونالد D. B. Macdonald) : « لا يتكشف العرب على انهم ، بوجه خاص ، سذج ، سريعو التصديق ، بل على انهم عتاة ، ماديون ، بحثة ، ريبيون ، يهزأون بعاداتهم الخرافية ذاتها وبتقاليدهم ، ويميلون الى امتحان مافوق الطبيعي — وكل ذلك على

نحو طائش غريب ، وكأنه صبياني »(١) . بيد أن التناقض ، على الرغم من ذلك ، انما هو صوري ظاهر : وما الريبية والايمان بالخرافة إلا وجها واقع واحد ، تدل على ذلك أمثلة كثيرة في أيامنا .

لم تكن الريبية عامة في العرب ، بل خاصة . وكان لها ذاتها حدود تحدها . فقد يتساءل العربي عما اذا كان هو العرّاف أو ذاك كاذباً مشعوذاً ، وقد يجازف بمخالفة بعض المحرمات ، ولكنه لا يشك البتة في أن وراء كل حادث مرئي يوجد حادث مرئي . وانا قانع بأن نجاح دعوة « محمد » ﷺ ينجم ، الى حد كبير ، عن أن مستوى الفهم العقلي كان قد ارتقى لدى كثير من مستمعيه الى درجة ان الرموز القديمة والشعائر أصبحت فارغة من معناها وقيمتها ولم تعد تروي ظمأهم الى ما يجثم وراء الحوادث الظاهرة .

اننا سنناقش في بحثنا التالي الآفاق الجديدة التي فتحها القرآن أمـــام العاطفة العربية ، والتخيل العربي ، والتأثير الذي احدثه في المواقف الدينية الاسلامية . ونقتصر هنا على الكلام عن جمهرة الاعراب الوثنيين الذين قبلوا تعاليم القرآن من غير ان يهجروا تمامـــاً عقائدهم القديمة. وإنما أتى « محمد » ﷺ في نظرهم ، واضاف الى جملة الاحيائية العربية (قدرة) رقابة عليا ، دوامها شخصية إله قادر على ما يشاء ، فعّال لما يريد . غير أن التراث العربي ظل باقياً مترسباً فيما دون هذا المنظم الاسمي . وانا لنجد خلف طلاء اسلامي كثيف ، الى حد كبير أو صغير ، استمرار الايمان بالسحر وبقوة الجن الخارقة ، وهي في اكثر الاحيان قوة شريرة ماكرة ، ونجد الاعتقاد بالقرينة او بالروح الخفي الملازم لكل فرد ، وبسائر العقائد

---

(١) الموقف الديني والحياة في الاسلام ، ص ٤ .

المماثلة . كل ذلك بقي حياً مترسباً ليؤثر تأثيراً جد عظيم في أفكار المسلمين في موضوع العالم ولا سيما (ولكن ليس حصراً) لدى الجماهير الشعبية غير المتعلمة . وقد حلل (ماكدونالد) ذلك أنصع تحليل في محاضراته حول (الموقف الديني والحياة في الاسلام) .

وقد كان من المتوقع ان ينتج عن خروج الاسلام والعرب من الجزيرة العربية وانتشارهما في آسية الغربية وفي الفرس ، وعن الاحتكاك بشعوب ذات ثقافة قديمة وبتراث (زرادشت) و (يسوع) و (يونان) كان من المتوقع ان يتضاءل أثر الاحيائية العربيه ، غير ان هذا الموضوع لما يدرس بعد دراسة متعمقة . وكل حكم يمكن اطلاقه في هذا المجال انما قيمته قيمة انطباعات شخصية . غير ان بعض الحوادث تبدو واضحة جلية ، ذلك اننا نجد لدى هذه الشعوب ايضاً ، على الرغم من العبادات والديانات الرسمية ، حاملاً كبيراً جداً يضم الطقوس والشعائر القديمة والاعتقادات الشعبية ذات الاصل الاحيائي ، وهو حامل مترسب . ولما كانت هذه العقائد والطقوس تضاد جملة الافكار الاسلامية والعربية (ومثلاً بعض الطقوس القديمة في موضوع الخصب لدى تلك الشعوب الزراعيسة) ، فان بوتقة التراث الاسلامي العربي صهرتها في الواقع وأتت عليها لدى اولئك الذين اعتنقوا الاسلام . ولكن التيارين امتزجا وشد أحدهما أزر صاحبه في المجالات التي كان من الجائز فيها اتساق تلك الطقوس مع الاحيائية العربية ، ومثلاً الايمان بالتنجيم .

وقد تلت عقب الغزو العربي الاسلامي فترة ثلاثة قرون بقي خلالها التوسع الجغرافي للاسلام ، على شدة نشاطه ، مستقراً بصورة عملية ،

فأتيح بذلك الزمن الكافي والفرص المؤاتية لتأويل المواقف الدينية وعقائد المهاجرين من الاصل العربي وكذلك مواقف وعقائد الشعوب الذين اختلطوا بهم ونشأت الامة الاسلامية في العصر الوسيط ، وقام إبان هذه القرون ، وبعد حقبة طويلة من المناقشات اللاهوتية ، ضرب من التوازن ، وصيغ (اللاهوت الاسلامي) بحدود منطقية عقلية . وبذا اعتدلت الى حد ما كفة تأثير الخرافات السمجة .

ونجم عن ذلك في الوقت عينه رجحان الجانب العقلي في الدين على الجانب الانفعالي . فاضطر اولئك الذين كانوا يعارضون نزعة اللاهوتيين العقلية الى تأليف جماعات غايتها ايقاظ التجربة الحدسية بالعنصر اللامرئي ، العنصر الالهي في الأشياء ، والحض عليها . وقد اقتصرت هذه الجماعات الصوفية او الفرق الدينيـــة في باديء الأمر على الآفاق المحددة بالقرآن وبالسنة الاسلامية. ولكن الحافهم المتزايد في التقرب الى ما فوق الطبيعي الذي كان يكتنف وجودهم من كل صوب انما ساقهم الى ورد منابع اخرى ينطوي بعضها على العقائد القديمة وطقوس الجاهلية . وقد شملت كلمة (صوفية) بدء من القرنين الحادي عشر والثاني عشر ، جانباً كبيراً من المواقف الدينية ، جانبـــاً يمتد من التكامل السامي بالروح ، وهو شبيه بالمستوى الذي بلغته سائر الأديان ، حتى يبلغ صنع الخوارق المحض الذي اوسع له الاسلام المجال في الظاهر .

وفي تلك اللحظة بالذات انتشرت الموجة الثانية الكبرى من موجات التوسع الاسلامي في آسية الوسطى والهند واندونيسية وفي أفريقية فدخلت

ي الاسلام شعوب ذات أديان وعبادات سابقة تختلف أعظم الاختلاف عما يماثلها لدى شعوب آسية الغربية ومصر . وقد كانت تلك الأديان الغابرة إما احيائية تماماً كما هي الحال لدى الزنوج والأتراك ، وأما احيائية مصبوغة بصبغة هندية كما في الهند وسومطرا وجاوا . فنجم عن ذلك بالضرورة دعم قوي جداً للتراث الاحيائي الذي كان لا يزال مترسباً في الاسلام الشعبي . وبديهي ان العبادات الوثنية المتأصلة لدى زنوج أفريقية الغربية مثلاً لم تكن تسيغ أن تذوب بسرعة ، بل لم يكن من اليسير محوها ، شأنها شأن العادات الوثنية التي لم تمح محواً تاماً لدى الطوائف الزنجية حتى تلك التي كانت تعيش في أمريكة قديماً. ولما تم إلى حد كبير اعتناق الإسلام بنتيجة نشاط الجماعات الصوفية ، لا اللاهوتيين السنيين ، حصل لون من الاتساق أقر قسطاً وافياً من الأفكار الاحيائية القديمة وتركها فعّالة في حياة المؤمنين الجدد وفي تفكيرهم .

غير أن الوقائع ستبدو لنا أكثر تعقيداً حين نناقش أثر بعض الفرق الصوفية في بحث قـــادم . ومن الخطأ كل الخطأ ان نخاص الى القول بأن الاسلام لم يكن سوى حجاب يستّر عقائد احيائية قديمة . وقد يتفق ان يكون ذلك صحيحاً إلى حد كبير في أدنى درجات السلّم ، بدليل أمثلة كثيرة لا تزال راهنة لدى الشعوب ذات الموقع المتطرف . غير ان ثمة ، إلى جانب هذه الشعوب ، سلسلة من الدرجات التي تطابق أحوال نفوذ أوسع ، وتأثير أنجع ، للمذهب الاسلامي ، وللتربية الاسلامية .

ومن الضروري ان نميز هنا العقائد الاحيائية عن الرموز الاحيائية .

فكل دين حي يحتفظ (بل ربما يجب عليه أن يحتفظ) ببعض الرموز التي تتصل ، في الأصل ، ببعض الطقوس والعقائد الاحيائية . وقد احترست العقول الدينية الكبيرة من ان تهدم ، خلال النمو الديني ، الرمزية التي تنفع في بعث المركب التخيلي الذي منه تنبثق الرؤية الدينيـــة الحدسية . ولكن أصحاب هذه العقول يسبغون على تلك الرموز تأويلاً جديداً يغير دلالتها الروحية والعقلية ويبدلها تبديلاً تاماً فيسمو بها الى ما فوق تراثها الاحيائي . فهذا التمييز المطلوب يقوم اذن بين الذين ما يزال الرمز الاحيائي يحمل في نظرهم ارتباطات احيائية ، وبين اولئك الذين اكتسب الرمز لديهم دلالة جديدة أسمى . ومن أسمج الآراء المادية ان نفرض ان كل رمز يحمل دائماً ، وبالضرورة ، ارتباطاته الأولى . وعلى هذا فان اجلال الحجـــر الأسود في الاسلام ، وهو رمز احيائي بالأصل ، قد انتقل لدى « محمد » ﷺ فأصبح طقساً مرتبطاً بعبادة إله واحد كما نقلت « ذبيحة القداس » المسيحية قرابين (الهيكل) والعشاء القدسي الوثني .

ومما لا جدال فيه أن بعض المواقف والعقائد المشتقة من الاحيائيه الاولية ما يزال راسياً في بنية الفكر الديني لدى الشعوب الاسلامية كافة . وقد أيدت هذا الرأي الكتب الكثيرة التي تبحث العقائد الشعبية لدى مسلمي أفريقية الشمالية ومصر وسورية واندونيسية تأييداً كبيراً . ويكفي ان نذكر هنا بعض الملاحظات غير المطبوعة في صدد الاسلام في الهند ، وقد كتبها قبل ثلاثين عاماً تقريباً السير (توماس ارنولد) Sir Thomas Arnold ، وهو عالم لا يمكن ان يتطرق الشك الى معرفته لطول احتكاكه بمسلمي الهند

وتعاطفه مع الاسلام وحرصه على الحق على الرغم من ان بعض العادات التي يشير اليها قد يحتمل بالطبع ان تكون قد زالت وامّحت منذ ذلك العهد .

« إن الهند الاسلامية ملأى بهذه الرواسب على الرغم من الجهود الموصولة التي يبذلها علماء السنة المسلمون لانتزاعها . فهناك أولاً الرواسب الناشئة عن العبادات المحلية والتي لا تزال تجعل بعض المعابد تعتبر بمثابة مراكز عبادة دينية وان تغير اسم الإله او القديس بزوال العقيدة السابقة أمام انتصار العقيدة الجديدة . وهذا الأمر مألوف في المعابد البوذية الواقعة في شمالي غربي الهند كما انه مألوف ، على سُلّم أوسع في كشمير .

« بيد أن ثمة رواسب خارج هذه العبادات تتميز بعدم السعي إلى تمويه الصفة الحقيقية للعبادة أو للعقيدة الهندية . ففي الهند الغربية مثلاً يقصد المسلمون من أبناء الطبقات الكادحة ، كالبنائين والباعة والجزارين و « البساتنة » وأضرابهم ، يقصدون علناً بزيارتهم الآلهة الهندية ويقدمون لها النذور ، ولا يرتادون المساجد إلا لماماً ، ويقومون نادراً بطقوس الاسلام ، ما عدا الختان . وهم يرتدون ثياب زملائهم القدامى من أبناء تلك الطبقة الهندية ، وذلك في بلاد يترجم اختلاف العقائد فيها عادة بتنوع الملبس . ان معظمهم يؤمن بالآلهة (ساتفال) Satval ، الآلهة التي تحدد مصير الطفل في الليلة السادسة من مولده . وهم يؤمنون أيضاً بالآلهة (مارياي) Marial أي (الام — الموت) ، وهي تعبد للخلاص من الكوليرا . كما أنهم يؤمنون بالآلهة التي تحرس الحقول وهي الآلهة (ماهاسوبا) Mahasoba ، فيقدم لها المزارعون دجاجة أو ماعزاً وقت الحصاد او في مطلع موسم الحرث .

« اما الآلهة (سيتالا) Sitala التي يخشاها الجدري ، فهي آلهة تعبدها أفقر طبقات الهند جميعاً . وتتجلى هذه العبادة لدى النساء بوجه خاص . حتّى ان الأم المسلمة في قرى (بنجاب) الشرقية من تلك الطبقة تشعر بأنها جازفت مجازفة جنونية ، وعرّضت حياة ابنها الى الخطر ان لم تكن قد تقدمت بالقربان الى تلك الآلهة .

« وفي (بنغال) يشترك في عبادة الشمس مسلمون يقدمون الشراب ويريقونه فعل الهنود أنفسهم . كما ان المزارعين المسلمين يذبحون الذبائح قرباناً لآلهة القرية قبل بذر الارز . وفي البنغال أيضاً يلتقي الهنود والمسلمون أحياناً في معبد واحد ، ويبتهلون الى معبود واحد ، بأسماء مختلفة احياناً . مثال ذلك الـ (ساتيا نارين) Satya Narain الذي يطلق عليه المسلم البنغالي اسم الشيخ ساتيا Satya Pir . وكثيراً ما يشاهد مسلمون في مقاطعة بنغالية هي (سونتال بارغاناس) Sonthal Parganas وهم يحملون الماء المقدس الى معبد الاله (بيدياناس) Baidyanath ، ويعمدون الى سكب الماء في كنفه لأنه يحظر عليهم دخول المعبد ذاته . ومما تجدر ملاحظته اسهام المسلمين من الطبقة الدنيا اسهاماً كبيراً في العيد القومي للهنود البنغاليين ، عيد (دوركا بوجا) Durga Puja ، حتّى أن شعراء مسلمين نظموا القصائد ، وقرضوا الشعر على شرف تلك الآلهة » .

وينشأ عن استمرار هذه الاعتقادات الخرافية مقتضيات ينساها غالباً الباحثون في اوروبة الغربية وامريكة الشمالية أو أنهم لا يعيرونها اهتمامهم . ولئن استطاع الذين توصلوا ، في الاسلام أو خارجه ، الى فهم الظواهر

الطبيعية فهماً اشد تعقلاً استطاعوا ازدراء تلك المقتضيات واغفالها ، فانهم يغفلون بذلك النتائج المضمرة ، والتأثيرات الكامنة ، ومن البديهي اولاً ، وجود قرابة بين هذه المواقف والأفكار وبين الاحيائية العربية الوثنية ؛ وان وضع الاسلام الحالي ووظيفته في هذا المضمار هما — من الناحية العملية — على ما كانا عليه في زمن « محمد » (ص) . وليس ثمة أية جدة أو غرابة : بل ان في الامر مثلاً معاصراً صارخاً يبين استمرار المسائل المتماثلة التي عرفها المسلمون خلال العصور . وينجم عن الحوادث التاريخية والجغرافية ان الاسلام ، سواء من حيث اصوله او من حيث آخر تطوراته ، مضطر الى ان يناضل نضالاً مباشراً موصولاً ضد الفكر اللاعقلي الخاص بالاحيائية البسيطة نضاله ضد الريبية والبدع الدقيقة الناجمة عن الطماح العقلي ، شأن ما اعترض سبيل المسيحية .

غير ان الخرافات المذكورة لا تمثل تراث الاحيائية الوحيد ، وليست هي بأعظم الرواسب خطراً . ويكاد من النافل ان نلح في عصرنا الحاضر على أن الحامل الاحيائي لا يقتصر حصراً على الشعوب التي تعتنق الاسلام ، بل ان الاحيائية ، بما تنطوي عليـــه من مخاوف ولا عقلية وقوى متخيلة ، انما توجد في نطاق (تحت — الشعور) الخاص بكل دين تاريخي ، لانها جزء محتوم من تراث الانسانية ، تراث خمسمائة الف سنة ترقد وراء خمسة آلاف سنة هي عمر النمو الديني . ان وظيفة الدين الأولى أن يهذب ، ويضبط ، البقايا الأولية المترسبة ، وهي تعمر قاع وجودنا الواعي ، ولولا التوجيه الديني لظلت اندفاعات الرواسب ذاتية فوضوية ، ومن شأن الدين

ان يسيطر عليها ويوجهها جهة اغراض ذات تمركز داني أدنى . وتتبدل المخاوف اللاعقلية التي ترين بثقلها الشديد على المواقف الاحيائية فتتحول الى اجلال ديني واخلاقي . وكلما سما الدين وكان من درجة « أعلى » ، أي اكثر اتصافاً بالصفة الكاية في مجال الفكر ، سلخ عن التخيل اهتمامه بالتمركز الذاتي حيث تتمتع الرواسب الاحيائية بذروة قوتها ، وعرج به الى أغراض كاية .

ولكن الدين لا يستطيع تحقيق ذلك الا لأنه ينبثق هو عينه من حياة التخيل ، ويظل جزءاً رئيسياً من أجزائها . ولئن كان في وسع العقل ان يدعم ، وهو في الواقع يدعم ، رقابة الدين على تلك الاندفاعات ، فان العقل يعجز عن الجام هذه الاندفاعات عجزه ايضاً عن تحويلها ، لأن حياة التخيل مستقلة عن العقل . وقد دلت كل التجارب التي قامت الى اليوم تجارب محاولة العقل أن يضطلع وحده بهذه الرقابة . على أن تلك الاندفاعات التخيلية اذا لم تنسب في تيارات تخصبها قوى الدين ونظرته الداخلية ، لا تلبث ان تتفجر لدى الشعوب كافة في هيأة أشكال عنيفة متقلبة تتصل ، على الرغم من جهد العقل ، بأكثر الرموز لاعقلية .

ان ديناً من الأديان الحية حقاً لم ينس وظيفته في تصعيد ما تحت الشعور ولم يهملها . فالمسيحية كانت ، ولا تزال ، تلحف على مذهب الخطيئة الأصلية . وعلى الرغم من أن الاسلام يرد رسمياً تلك العقيدة كعقيدة ، فان فكرة النفس الامارة ، النفس الجياشة بالغرائز الجامحة ، تملأ شعب الأدب الديني والاخلاقي جميعاً . ولما كان الاسلام ، ابان وجوده كله ،

منخرطاً في النضال العنيف ضد الاحيائية البسيطة ، فان استمرار هـــذا الصراع قد نحا ، بصورة موصولة ، بمحاور حياته وبآفاقه الدينية في منحى اتجاهات تختلف عن اتجاهات المسيحية اختلافاً كبيراً في بعض الأحيان .

بيد أن هذا النضال من جهة ، واستمرار امتصاص الاسلام للمؤمنين الجدد القادمين من جو احيائي من جهة اخرى، قد أسهما في بقاء الاعتقاد الشديد بواقع العالم اللامرئي وبقربه معاً . وعندما تحررت قوى التخيل من أسر المخاوف اللاعقلية ومن التمركز الذاتي الوضيع ، ووعت رقابة ذلك العالم ورضخت لها ، فازت في قلب الاسلام بمرتبة عالية من النفوذ ومن الاشراق الحدسيين . اضف الى ذلك ، من ناحية ثانية ، ان غدا هذا الكسب قاعدة انطلاق قوى العقل انطلاقاً مماثلاً بنتيجة الجهد الهـــادف الى فهم الحقائق المدركة على هذا النحو فهماً أتم وأعمق .

٢

محمد والقرآن

ذكرنا في الدراسة الأولى أن الأديان العربية القديمة اصبحت تقصر بتعاويذها القبلية عن ارضاء حساسية الطماح الديني لدى كثير من العرب ، قبل بدء دعوة « محمد » ﷺ عينها . تدل على ذلك قرينة واضحة هي اهمال المعابد المحلية وازدياد الاقبال على الحج الى معابد مركزية تقدسها جماعات القبائل (ومن أهمها الكعبة في مكة) . وقد زاد في الرغبة عن الاديان القبلية حضور الحشود الى هذه المعابد المشتركة واسهامها في طقوس عبادة واحدة ، فنشأت لديها عاطفة حماس ديني ، وقضى الاشتراك في المعبد الاعتراف بآلهة مشتركة على الرغم من أن طقوس الحج في الاديان القديمة ما زالت تحتفظ ، فيما يبدو ، بالصفة الاحيائية ، وبالارتباطات الاحيائية . ومن البديهي — وبالاعتماد على قرائن كثيرة — بسائق تأثير ما تسرب من اليهودية والمسيحية أو بسائق تأثير أسباب اخرى — ان قام يومئذ في الجزيرة العربية اعتراف عام باله أعلى ، يطلق عليه اسم غامض هـــو (ال‍ـلاه) الاله ، (وبالاختصار : الله) .

تتجلى أهمية ذلك في إيضاح أن دعوة محمد (ص) قد سُبقت (كما يبين من المماثلة التاريخية) بتطور فكري ، وبنوع من **البشرى الانجيلية** .

ولكن من الجلي أيضاً أن مفهوم (اله) أعلى كان لا يزال غامضاً مبهماً، تكتنفه خرافات إحيائية ، ولا ينطوي على إضمار أي مفهوم أخلاقي أو لاهوتي ، ولا يضمن أي تصور لحياة أخرى .

وقد تمثلت الثورة التي جاء بها محمد (ص) في تنقيسة تصور الله من شوائب الاعتبارات الطبيعية ، والنظر الى هذا التصور على أنه لا يدل على الاله الاعلى وحسب ، بل على الاله الوحيد ، خالق السموات والارض ومن فيهما ، ومن بينهما ، اله الناس والجان ، وهو في الوقت عينه الحاكم الأخير الذي يحاسب البشر والجن على خصالهم وأعمالهم .

على هذا النحو ارتقى الافق الديني العربي دفعة واحدة ، الى ما فوق الأشياء المرئية جميعاً ، الاشياء الأرضية أو الشخصيه ، ووصل الى كائن لامرئي ، متعال ، قادر على كل شيء . ولكن ذلك لم يكن كافياً بالطبع . لأن بقاء هذا التصور عن الاله في ذلك المستوى الرفيع الجديد ، وهو يعلو أعظم علو عما تخيله الفكر العربي من قبل ، انما يستلزم ، ان صح القول ، ان يُدعم بهيكلة من الأفكار ومن المواقف الدينية الملائمة . وتلك هي في الواقع المشكلة العظمى التي اعترضت سبيل محمد (ص) ، كما اعترضت سبيل أعاظم الذين شقوا سبلاً جديدة في عالم الفكر . ذلك أنه كان ينبغي بناء جملة حياة دينية وفكر ديني لشعب بأسره . ولم يكن هذا البناء ضرورياً بالنسبة الى سائر العرب وحسب ، بل أنه كان ضرورياً ايضاً ، وضرورياً أولاً ، بالنسبة الى محمد (ص) نفسه : ان البنــاء ، في نظره ، كان يتجه ، على رغم ذلك ، من الأعلى إلى الأدنى ، فقد انطلق من تصور الله

على أنه الحاكم الأعظم والخالق القـــادر على كل شيء . واخذ حدسه يجول خطوة خطوة خلال جميع الدرجات التي كان لا بد من أن يتبعها الآخرون في سيرهم الصاعد حتى يشاركوه ، في النهاية ، قناعته .

أما شهادة بناء الفكر الديني على هذا النمط ، واداته ، فيمتلان في القرآن ، وله وجهان : الأول سلبي قوامه محو العبادة الاحيائية والقضاء على الاعتقاد بارتباطاتها كلها ، والآخر الاستعاضة عن ذلك بتأويل الكون وما فيه تأويلاً إلهياً ايجابيـــاً . ومن الجائز ان نميز ، الى حد ما ، هذين الوجهين في التعاليم القرآنية . فمنع نذر بعض الحيوانات ، ومنع اللعب بأسهم الميسر ، هما مثلان خالصان على الوجه الأول . والالحاح الشديد على تأكيد أن الله خلق العالم ، هو مثل محض تقريباً على الوجه الآخر .

بيد أن الوجهين يتمم أحدهما صاحبه في معظم الاحيان فاذا رجعنا الى النظرية التي ذكرناها في الدراسة الاولى وجدنا ، بالاتساق معها ، أن ذالك الاسلوب لم يكن الاسلوب الطبيعي وحسب ، بل الاسلوب الوحيد الناجع حقاً . ذلك ان محمـــداً (ص) ، شأنه شأن « ذكاترة » الدين ، لم يحاول أن يفرض على ذهن معاصريه جملة أفكار معقدة جديدة غريبة ، بل حافظ على رمزيتهم الدينية ، واحتفظ بطاقتها الموروثة في اثـــارة ملكات تخيلهم ، ولكنه نقل تلك الرمزية من جو احيائي الى جو توحيدي .

وانا لنستنير ، بوجه خاص ، بالطريقة التي يتناول بها القرآن مفهوم (البركة) . فهذه الكلمة لم ترد بصيغة المفرد ابداً ، بل بصيغة الجمع ؛ والله نفسه هو المصدر الوحيد المباشر للبركات جميعاً. والامر عينه صحيح

في المشتقات كلها : هناك تكرار كلمة « تبارك » بمعنى تمجيد الله ؛ وفعل (بارك) للدلالة على ان الله يمنح البركة الى الاشخاص والاشياء؛ ونعت (مبارك) اوصف الأشخاص أو الاشياء الذين وهبهم الله البركة أو القدرة على منحها . وليس من الضروري أن ننكر انكاراً باتاً كل أنواع البركة الصادرة عن مصدر آخر ما عدا الله . لأن مفهوم (البركة) ما أن توحدت هويته ، عقلياً وعاطفياً ، مع مفهوم (الله) ، حتى غدا من المتعذر على الفكر امكان ربطه بأية فكرة اخرى .

يواكب ذلك التأويل الجديد لمعنى الجان. أجل أن وجود الجان وقدرتهم الشريرة لا ينكران . ولكن لم يعد الجان بعد الآن مجرد قوى لاعقلية ذات استقلال ذاتي ، بل باتوا مخلوقات أوجدها الله لتحقيق إرادته وإن بدت افعالهم للناس غريبة نابية عن التفسير . ان توحيد هوية الجان بالشياطين أضفى عليهم ، ان جاز التعبير ، حلة عقلية . فأصبحوا ، من ثم ، يضفون حلة عقلية أيضاً على الشرور والمصائب الخفية التي تنزل بالناس ، وذلك بربطها ، على نحو ما ، بمشيئة الله الكلية القاهرة .

اما خير مثل بديهي مألوف على تغير اتجاه الرمزة الدينية فانه ، في جميع الاحوال ، مثل الحج الى مكة . ومن الجائز أن ننعته بأنه ينفرد بالنجاح الأعظم دون سواه . فالاعتقاد بـ (البركة) الاحيائية ، والايمان بلاعقلية الجان ، امران يظلان موجودين على الرغم من تعاليم القرآن واثرها . ولكن الآراء كلها تشهد — فيما يبدو — بأن جميع الذين أسهموا في اداء الحج بشعائره كافة انما قاموا بذلك عن ورع وعبادة خالصة لله

وحده . وليس من ريب ، كما ذكر الرحالة (ابن جبير) ، في اختلاف العابدين من حيث الفهم والتصرف ، ولكن اختلافاتهم لا تمس وحدة النية في جوهرها الحقيقي .

ولهذا المثل دلالة معبرة تفصح عن نهج القرآن في سائر المواضيع . فقد حصرت آراء أهل مكة وأوضاعهم التجارية ، وحصرت الأساليب الزراعية جميعاً ، والافكار الاحيائية السائدة ، وحولت كلها الى أدوات تعمل على ديوع الايمان بـ (قدرة) منظّمة عايا . وقد اوجب الحفاظ على قوة هذا الاعتقاد من ان ينالها ضعف ، ألا توجد أية ثغرة تمكن من تسرب اي لبس أو مشادة حول طبيعة هذه (القدرة العليا) . نعم ان الفكـر العلمي ، وقد حادد تراث الفكر اليوناني مواقفه ، يجد أن (القـدرة) المنظّمة هي القانون الطبيعي ، ويقابله ، في مجال الحدس الديني (قانون الله) . غير أن نظرة محمـد (ص) الحدسية لم تكن محـددة بالفكر الاغريقي . وقد رد ضمنياً كل مفهوم عن القانون الطبيعي ، وذهب الى تصور القدرة المنظمة على انها شخصية إله قادر على كل شيء ، **لا شريك له** . وهو واحد متحرر من أي ند أو مثيل او شريك ، وتتضح أهمية هذه النقطة المميزة بالنسبة الى محمـد (ص) من ان القرآن ينزل منـع (الشرك) منزلة الصدارة . والشرك خطيئة قوامها تخيل ضرب مـن الاشتراك مع الله ، وما الثالوث المسيحي بالشكل الوحيد من اشكاله . وفي هذا الرأي صواب لأن اقرار هذا المذهب الاعتقادي يعني ان يسقط من تلقاء ذاته كل شكل آخر من اشكال العبادة التي يمكن تصورها ، كعبادة النجوم مثلاً .

غير ان ما سبق ليس سوى بدء . فالايمان بإله شخصي منظّم يدعمه واقع أن أصبح للطقوس مصير جديد ، وان مراجع جديدة أصبحت هي الأطر التي تلم بتصورات أليفة ، وعلى هذا النحو يقوم بناء الأفكـــار الملائمة ، فبقي أن تبنى هيكلة المواقف الموائمة . ولا ريب في أن من الجائز تحويل المخاوف الكامنة في قلب الدين الاحيائي الى احترام ديني . غير أن بين هذا الاحترام وبين الاجلال مرحلة انتقالية من العسير انجازها حتى يقود الاجلال الى التقوى الحقيقية . وربما كان من العسير ايضاً الاعراب عن ذلك بالكلم ، وجل ما في الأمر أن نتحدث عنه في خطوطه العريضة فنقول : إن الاجلال يستلزم أن يضاف ، إلى جانب الاحترام ، أمران هما : الشعور بصلاح الله ، والاحساس بعلاقة شخصية معه .

وقد استولى محمد (ص) هنا أيضاً على الحدود الاحيائية القديمـــة بجرأة وأعاد تأويلها. فالتقوى بالأصل كانت تشير إلى حماية الذات من غضب الآلهة بوسائل تملك واستملاك ؛ بهذا المعنى أيضاً ورد فعل (اتقى) في القرآن . وما نزال نجهل التطور الابتدائي لهذه الكلمات من حيث أنها كلمات دينية « تقنية » ، ولكن ظروف (التقوى) منذ السورة ٩٦ ، الآية ١٢ ، تحمل على الافتراض بأن ثمة معنى مستقراً . فمن الجائز إذن أن تكون (التقوى) قد اكتسبت من قبل معنى الاحترام الديني . وهي في نظر محمد (ص) نفسه كانت تستند إلى معنى الخوف من يوم القيـــامة ومن نار الجحيم ، ونلمس صدى الحاجة على هذه النقطة ، من حيث أنها عنصر أساسي في الحياة الدينية ، في الأهمية البالغة التي خصها بها فكـــر

الأجيال التالية . غير أن (التقوى) إن ظلت مرتبطة ارتباطاً وثيقاً دائماً بالخوف من جهنم ، فمن الجلي أن السور القرآنية المتأخرة تستعمل هذه الكلمة أيضاً للدلالة على الإجلال بالمعنى الأوسع . ونجد ، على وجـــه التخصيص ، مقطعين دالّين (السورة ٥ ، آية ٣ ، السورة ٥٨ آية ١٠) حيث ترتبط كلمة التقوى بـ (البر) للاعراب عن تلك العلاقة مع الإله ، علاقة الطاعة الراضية ، وهي حافز الأعمال الصالحة جميعاً . وليس من الضروري أن نفصّل الكلام على الحاف القرآن على أن الله طيب بالارتباط الصريح او الضمني مع الكلمة المألوفة ، كلمة (البركة) . فذلك جد بديهي . غير أن القبول العقلي الصرف لا يكفي وحده رغم ذلك . ولا بد من ان يُشعر بطيبة الله شعوراً تبلغ قوته درجة انه يثير انفعال العرفان . فاذا كان من الضروري ان تنقلب عاطفة الاحترام الديني ، وينقلب معنى العرفان بفضل الله إلى تأثيرات حقيقية تعمل في حياة المؤمن ، وجب لهما إذن ألا ينفصلا عن جملة فكره . ومن هنا الحض الملح الدائب على ضرورة الذكر ، تذكر الله في كل الظروف والأحوال والفصول . وبما ان الذكر يسهل ، إن لم نقل يشترط ، منبهـــات ناجمة عن التمارين الجسدية المنتظمة ، في ساعات معينة ، فان اجتماع التقوى والبر يقتضي إقامة الصلوات المفروضة على وجه الدقة .

للسجود ، من حيث النظام ، قيمة معروفة في الغالب ، ولكننا لا نستطيع ان نمر عليها مرور الكرام . بل إن قيمة النظام بذاته ــ كنظـــام هي أدنى من قيمة ما يؤدي اليه ، وليس بمستبعد ان يكون اهم اجـــزاء

الصلاة هو الجزء الذي لا ينتبه اليه في الأغلب عند وصف هذه العبادة ، اعني اللحظات القليلة من التأمل ومن التضرع الصامت عقب آخر السجود. فالسجدات ، ان صح القول ، هي التمارين التي تعمر المتعبد بروح التواضع والورع . وتتيح له ان يدخل باتحاد مع الله وأن يبلغ على هذا المنوال علاقة شخصية هي التي تبدل كل فكر وتسيطر على كل عمل .

والبر هو هذا الموقف ، او تلك الصفة الناجمة عن هذه العلاقة . وهنا يتحقق تحول من اعظم ضروب تحول القيم اللفظية التي جاء بها محمد (ص) . ففي جذر هذه الكلمة التي استعملتها الاجيال المتعاقبة ما يدل على علاقة الأبوة والنبوة بما تتضمن من مواقف المحبة والطاعة والوفاء . وان محمداً (ص) ، شأنه شأن الذكاترة — الانبيـــاء ، يعتبر رائز الإيمـــان الحقيقي ماثلاً في السجية وفي الأعمال . ولو ان الحاح القرآن على الأعمال الصالحة إلحاحاً دائباً لم يكن بالكافي لكانت الحجة الدامغة جلية عندئذ في تعريف البر تعريفاً شاملاً كما جاء في الآية الكريمة (١٧٢) من السورة الثانية : ليس البر ان تؤمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتب والنبيين وحسب ، بل هو ايضاً الإحسان إلى الجميع حباً بالله ، والمثابرة على اقامة الصلاة ، والوفاء بالعهد والصبر في البأساء والضراء . وتلك هي الخصال التي تميز المؤمن الصادق الذي يخشى الله حقاً . فالبر إذن يتوج الايمـــان الحقيقي حين يعي المرء أخيراً حضور الله حضوراً دائماً ، ويستجيب له بأفكاره وفعاله جميعاً .

تلك هي الرسالة التي حملها القرآن الى الجيل الاول من المسلمين وإلى

الأجيال اللاحقة كلها . انها شهادة بتجربة مباشرة بالله ، تجربة حية تجري بآن واحد في المطلق من جهة ، وبالاتصال بالحياة العادية من جهة اخرى . انها دعوة لتنظيم المرء حياته الخاصة على نحو ان يصبح في وسعه الإسهام بها . فاذا ما اتبع المسلم تعاليمها وجهد بأن يدرك ، لا بعقله وحسب ، بل بعقله وروحه ايضاً ، روح تلك التعاليم ، سعى الى بلوغ بعض وجوه الرؤية الحدسية ، وبعض وجوه التجربة التي قام بها النبي الحبيب . ومما يعلي دلالة هذه الوجوه كلها ايمانه بأنها حرفياً من أمر الله ، وان قيمتها لا تتضاءل البتة في نظره ولو لم يتناول موضوعها عقيدة مفروضة ، على اعتبار انها مصدر حي ذو وحي ديني ، ومجال ديني .

بهذا الاعتبار ، (وهو الاعتبار الرئيسي) ، يتضح ان من التسافل ان نطرح على بساط البحث مسألة المصادر التي استقى منها محمد (ص) مذهبه ، وهي مسألة عني بها أعظم العناية علماء الغرب المسيحيون واليهود . وقد برهن بعض علماء اليهود الراسخين على ان قسماً كبيراً من الأقوال المنسوبة إلى (يسوع) في (الانجيل) ، بل إن معظمها ، إنما هو مأخوذ من كتابات عبرية جاءت على لسان فئة من كبار الاحبار . غير ان ذلك لا ينفي تميز بنية الفكر المسيحي ، حتى الابتدائي ، التميز كله عن بنية الفكر اليهودي . وكذا فإن الإسلام ، وإن كان في وسعه ان يعتنق أفكاراً دينية سابقة ، فان ذلك لا يمنع ان تشكل المواقف الدينية التي جاء بها القرآن ، وأعرب عنها ، بنية دينية جديدة متميزة .

ومن الأهمية القصوى ايضاً ان نتذكر ان القرآن ليس بكتاب لاهوت

لأن اللاهوت تأويل الكون تأويلاً فلسفياً عقلياً قائماً على اسس معطيات الحدس الديني ، او انه يتسق مع هذا الحدس . ولا ريب في ان الحدس ذاته يتضمن تأويل الكون ، ولكنه روئية راء يتمثل مبادىء نظام العالم (التي يسميها القرآن الحكمة) ، يتمثلها في شكل جملة من الصور أو الرموز المشخصة ، ويرى ان تطبيقها متصل كذلك بحوادث مشخصة . الفكر الحدسي لا يطرح ، كالفيلسوف ، السوال الآتي : « ما الصلاح ، ما الحقيقة أو الجمال ؟ » بل انه يثبت قول : « ان هذا العمل الخاص ، في هذه الظروف المعينة ، هو صالح ، وذاك طالح . هذا عدل ، وذاك جور » . فالقرآن اذن يعتمد ، بالدرجة الاولى ، التخيل الديني ، ولا يعتمد العقل إلاّ بالدرجة الثانية . ولكن من الحق ان نكرر ما اشرنا اليه في البحث الاول من أن علماء الاسلام المتأخرين ابتدعوا مذهباً لاهوتياً لاحقاً. ولكن جمهرة الأمة الاسلامية تظل موئلفة من شعوب تتأثر تأثيراً مباشراً أعظم وأقوى من تأثرها بالحجج العقلية مهما كانت غزيرة او دقيقة بارعة .

ان الدين ، كل دين ، يرتبط في الأصل بحياة التخيل ارتباطاً وثيقاً ، ولذا فانه لا يستطيع ان يلمس الروح إلا اذا اتكل بوجه ما على الحواس وعلى الانفعالات . فاذا قصر الدين عن ايقــاظ الحواس ، وعجزت الطقوس والرموز عن بعث استجابات عاطفية ، تعذر عليه ان يبلغ الروح والروئية ، وظل مجرد جملة من التعاليم العقائدية والاخلاقية . والفن لا يخدم الدين وحسب بل انه يحرس حرمه الصميم .

والأمر ذاته صحيح بالإضافة إلى الدين الاسلامي. فالقدرة على تحريك قلوب الناس والتأثير في تغيير مجرى حياتهم كما يصدران عن القرآن ، لا يفسران بمضمون المذاهب القرآنية وبما يحض القرآن عليه بصورة مجردة عارية ، بل أنهما يرجعان إلى زينة القرآن اللفظية الحية . ذلك أن القرآن ، مثله مثل كتب الأنبياء في العهد القديم ، إنما يتكلم لغة الشعر ، على الرغم من تحرره من نير الوزن والعروض . فاذا قصدنا بكلمة شعر الدلالة على وصف الكلمات وصفاً كأنه السحر الذي يجعلها تتجاوب تجاوب الأصداء في النفس ، فتكشف للعين الداخلية عن آفاق كبرى ، وتخلق في الفكر حماساً يرقى بها فوق العالم المادي ويضيئها بنور مباغت ، فذلك هو على وجه الدقة ما يتصف به القرآن في نظر المسلم . وليس هذا الرأي بفرض محض يُستدل عليه بتجربتي الشخصية وحدها ، بل إنه في الواقع عقيدة الاعجاز ، أي الايمان بأن القرآن معجزة ، والإستناد في ذلك إلى خصال القرآن الفنية والبديعية بقدر الإستناد إلى جوهر مضمونه الراهن .

لقد حاولت ، في مكان آخر ، تحليل أصول هذه الحساسية الإسلامية إزاء فن الكلام . ولا أشعر بالحاجة إلى الرجوع هنا إلى هذا الموضوع . ولكن من الجائز أن نضيف اليه ، رغم ذلك ، لاحقة متممة . فكمـــا عمدت الكنيسة المسيحية إلى الموسيقى لدعم الاشتداد العاطفي نحو مصالحها الدينية ، عمد الاسلام كذلك إلى تنمية فن ترتيل القرآن ليشد أزر ندائه للتخيل وللحساسية . وان الفارق بين الفنون الموسيقية في الدينين جد عظيم حتى انه ليبدو موضوع تحليل شائق . غير أن ذلك لا ينبغي أن يخفي عن الانظار ان الغرض النهائي واحد في الحالين .

وليس بمستهجن ألا يقدر المسلم على أن يجد في أي كتاب مقدس آخر شيئاً من هذه الميزة الشعرية ، هذه القدرة على دعم ملكة الرؤية الحدسية وتقويتها ، أو هذه الوثبة التي ترقى بها الروح ، ويرقى بها العقل بتجربة مشخصة ، إلى إدراك الواقع (الثابت) وراء الحوادث الزائلة في العالم المادي . غير أن ذلك ليس كل شيء . فهناك صورة محمد ﷺ ذاته ، وهي ترتبط أوثق ارتباط بالقرآن ، وتضيف إلى النداء العقلي لتعاليمه ، وإلى النداء التخيلي لكلامه ، تضيف أحر هيجانات المحبة الانسانية .

ولن يكون من الغلو أن نبالغ في تبيان قوة ونتائج الموقف الإسلامي حيال محمد ﷺ ، فاحترام الرسول وإكباره عاطفة طبيعية لا مناص منها ، سواء ذلك ابان حياته أو بعد وفاته . بيد أن ثمة ما يفوق الاحترام والاكبار . اذ ان صلات الاعجاب والمحبة الشخصية التي تحلى بها الصحابة قد تجاوبت أصداؤها خلال القرون بفضل الوسائل التي ابتدعتها (الامة) حتى تبعثها حية طرية متجددة في كل جيل .

ومن أقدم هذه الوسائل العناية (بالحديث) . وقد دبّجت بحوث كثيرة تتناول وظيفة الحديث من الناحية القانونية واللاهوتية حتى كادت نواحي الحديث الشخصية والدينية تكاد أن تُهمل وتنسى . أجل ان من الحق تماماً أن تكون الحاجة الماسة الى ايجاد ينبوع مشروع يتمم تعاليم القرآن القانونية والاخلاقية هي التي دفعت الى البحث عن أمثلة سنّها محمد ﷺ خلال حياته وفي فعاله اليومية . وكان مما يبعث على الوثوق والطمأنينة أنه لو قال هذا القول أو ذاك ، أو عمل على هذا النحو أو ذاك ، أو

استحسن هذا الفعل أو ذاك ، لكان هو خير مرشد يجدر الركون اليه بصورة مطلقة لصحة القاعدة التي يمكن أن تقتبس في كل ظرف مماثل . ومن الحق كذلك أن نلاحظ ان هذا البحث قد تجاوز تجاوزاً كبيراً نطاق التحقق من الصدق أو من الصحة وحسب ، وأصبح من الجائز استغلال ثمراته ، في الوقت المناسب ، بأن اضفت عليها المذاهب ذات النزعة المكتومة حلة اللاهوت العقلي .

بيد أن ذلك ، من حيث الأصـــل ، كان نتاج الوفـــاء الشخصي والتقوى بصورة طبيعية . وقد ظل حياً ناشطاً خارج أوساط اللاهوتيين والقضاة ، بل وفي داخل هذه الاوساط أيضاً . والحق ان وجود هذا الموقف لدى أبناء الامة بوجه عام هو الشرط التمهيدي الضروري لنشأة المواقف الشرعية واللاهوتية . وقد بدأ هذا الموقف ، بحسب كل احتمال ، منذ حياة محمد ﷺ ، وكان من أغراضه (وربما غرضه الرئيسي) أن يحفظ ، وأن ينقل ، الى الاجيال التابعة صورة محمد ـ الانســان وشخصيته . ولولا الحديث لغدا محمد ﷺ خلال العصور صورة ان لم تكن باهتة ، فعلى الاقل ، مختزلة سيميائية لا تغادر قاع تاريخهم ودينهم. فالحديث يرسم وجوده الانساني بكتلة زاخرة من التفاصيل الحية المشخصة ، وهو لا يقدم الى المسلمين لوحة دقيقة عن الحياة الانسانية كما ينبغي أن تحيا وحسب ، بل انه ، وهذا أعظم شأناً ، يربطها بـ « محمد » ﷺ برباط شخصي وثيق هو عين الرباط الذي امتاز به الصحابة الأولون ، وهذا الرباط لا يذبل ولا يضعف مـــع الايام ، بل يقوى ويشتد . ان صورة

محمد ﷺ لم تصبح البتة صورة نمطية اصطلاحية ؛ وربما لن نشتط اذا قلنا ان تأجج هذه العاطفة الشخصية نحو الرسول الحبيب هو ، منذ زمن بعيد ، أكثر العناصر حيوية في دين الجماهير الاسلامية ، وعلى الاقل لدى السنيين .

وتتكشف قوة هذا التيار من الفكر الديني الاسلامي بتنوع الاشكال التي تعرب عنه . ففي القرون الاولى نشأ عنه تضخم كتلة الحديث بما عُزي الى النبي ﷺ من عناصر كثيرة مستمدة من التراث الديني المسيحي بله البوذي أيضاً (بصرف النظر عن مضاعفة الاحاديث الحقوقية واللاهوتية) . وقد ابتكرت التقوى الاسلامية فيما بعد وسائل اخرى من وسائل التعبير تتمتع بقدر من الحرية أعظم من الحرية التي كانت خاصة **بالحديث** ، والحديث كان مقيداً بشروط مدرسية قاسية . ففي المجال الأدبي المحض ، نجد ذلك جلياً في السير ، أو قصة حياة الرسول ، ومنها السير التي كتبها بعض المؤلفين المسلمين البارزين في أيامنا ، وهي ليست بأقل السير أهمية ومنزلة . هنالك كتب تتناول (الدلائل) على دعوة «محمد» ﷺ ورسالته كما تتناول شخصيته : (الشمائل) ؛ وهنالك غير ذلك من الكتب الكثيرة نثراً وشعراً ، ولا سيما القصائد أو المدائح النبوية ، وأشهرها **البردة** للبوصيري .

بيد أن هذه الآثار ، وان كانت طائفة كبيرة منها ، ولا تزال ، تتمتع بشهرة شعبية ، فان انتشارها وتأثيرها قد تضاءل كثيراً في جميع الاوساط والطبقات حين طغت عليها الاناشيد والالحان التي نظمها المتصوفة على

شرف الرسول ، وخاصة تلك التي تتجسد بالرياضات الصوفية في الحفلات العـــامة . ان جمال الانتشاء في كثير من هذه الاناشيد الصوفية (ومثلاً قصيدة الرومي التي اختارها « نيكلسن » R. A. Nicholson من ديوان شمسي تبريزي ، ونشرها في منتخباته ، رقم ٩) يسحر القلب ، ويأسر الروح بقوة أشبه بقوة القرآن ذاته . ولكن كان في وسع التآليف التي تقصر عن تلك الرتبة الى حد كبير ، ان تحدث ، في جو الحماس الجمعي ، نتائج وهيجانات مماثلة . ان التعظيم الاحتفالي « محمد » ﷺ كما أدخله المتصوفة الى العالم الاسلامي واذاعوه ، كان يقـــابل عواطف المسلمين وحاجات ورعهم على وجه جد دقيق جعله يظل حياً حتى في الطبقات التي لم يعد يجتذبها التصوف . ولا تزال الحفلات العائلية تنسج بطقوس واناشيد لصدح على شرف الرسول ، ولا تزال الأمة كلها تحافظ بحماس على الاحتفال بيوم المولد النبوي الشهير (١٢ ربيع الاول) . هنا يلتقي عـــلى أرض مشتركة المجددون والمحافظون ، المتصوفة والسلفيون ، العلماء وجمهرة المسلمين . فقد ينشأ عن مواقفهم الفكرية خلافات عظيمـــة ، غير أن ورعهم وحبهم لـ « محمد » ﷺ يؤلف بينهم أجمعين .

٣

الشريعة واللاهوت

سعينا في البحث السابق الى تبيان ان القرآن يعرض تجربة « محمد » ﷺ الحدسية من جهة ، ويُعتبر من جهة اخرى الينبوع الذي يرجع اليه المسلم دائماً لينعش رؤيته الروحية . وليس من شك في أن من الضروري أن ينظر الى القرآن ، من الناحية التاريخية ، على اعتبـــاره المصدر الذي تفتقت عنه فيما بعد الاخلاق الاسلامية واللاهوت الإسلامي معاً . غير أن هذا الرأي ، وهو حقيقي ، يبدو في الواقع أنه أقرب الى تبسيط الحقيقة . ذلك أن القرآن لا ينطوي على عرض فلسفي أو عرض منسق في مجال الإيمان والعقيدة . بل انه يقضي تحويل الفكر الديني بتقديم مثل جديدة عليا ، وتقديم وقائع جديدة ، ورموز جديدة ليتناولها تأمل هذا الفكر ، فهو يعيد توجيه الحياة الدينية باقتراح موضوعات جديدة والكشف عن مخارج جديدة لانطلاق فاعلية الفكر الديني من الناحية العملية . ولكن الغرض المرموق يظل ماثلاً على الدوام في التجربة الحدسية التي تتجلى في القرآن . أمـــا مشكلة الصلة بين هذه التجربة وبين معطيات الذكاء أو العقل العملي فلما تطرح بعد . بل ان هذه المشكلة لم تطرح في الواقع إلا بعد مضي حين من الدهر . فعندما بدأت الأمة الإسلامية بامتصاص مؤمنين كثيرين كانت

طاقاتهم الروحية والفكرية مختلفة أشد الاختلاف ، ظهرت صعاب اولى ومسائل (وقد بدأ ذلك النمو منذ « يثرب » كما ينبغي أن نذكر) . ولكنها لم تكن عقائدية ولا لاهوتية بل عملية . فمشكلات الصلات الشخصية داخل المجتمع ذي التنظيم الجديد هي التي لقيت النجاح المستمر ، ولكنها كانت أميل الى اثارة الحرج والضيق من الناحية الدينية . فهذه المسائل ، بكلمة واحدة ، كانت مسائل اخلاقية .

وقد برهنت الطقوس و « أعمال التقوى » التي جاءت بها التعاليم القرآنية على قيمتها آنذاك . فقدمت بصفتها الآمرة الجازمة إطاراً صلباً يتميز بأنه اجتماعي وديني على قدر سواء . وكانت إطاعتها هي الإشارة الدالة على الانتماء الى الأمة الإسلامية ، ولم يكن النظام الذي تقتضيه نظاماً اجتماعياً وحسب ، بل نظاماً شخصياً أيضاً . وقد تحلت الجماعة الدينية الإسلامية خلال القرن الأول بسمات مجتمع أخلاقي بوجه عام . ولم يعكر صفوها في مجال المسائل اللاهوتية إلاّ بعض الاضطراب ، وكان القديسون حينئذ زهاداً لا عرّافاً . ومن النافع أن نلاحظ الآثار الكثيرة التي ظلت حية في الإسلام بشكل عنصر ثابت ، ولا تزال الى اليوم تميز المجتمعات الإسلامية ، ولا سيما حين تجاوز هـذه المجتمعات مجتمعات (لا ـ اسلامية) فيثير الجوار الواعي الاسلامي بالتضاد .

غير أن من الواجب ألا نسيء فهم اصطلاح : « مجتمع أخلاقي » ، فتلك الأخلاق لما تزل أخلاق الوحي ، لا اخـلاق تأمل عقلي أو تجربة إجتماعية : مصدر سلطتها وحيويتها هو الايمان بأنها تطابق إرادة اله

شخصي سيد ، أما الحافز الذي تعتمده فهو ، مثالياً ، باعث الورع الديني. والجزاء جزاء أخروي أو ما فوق الطبيعي . ولم تعمسل الضرورات الاجتماعية العاجلة على التدخل لدعمها حال التراخي في ممارستها أو حال عدم التقيد بها إلاّ بصورة تدريجية ، بل مبعثرة متفرقة .

وقد كان لانبثاق الأخلاق الإسلامية عن الحدس الديني الذي نقل الى البشر وحياً الهياً ، كان له ايضاً أهمية عظمى في بنية المجتمع الاسلامي . فنجم عن النظر الى المؤسسات الانسانية كلها على ضوء المبدأ الاسمى الذي يوجه الوجود البشري أن أضحت هذه المؤسسات ذات دلالة جديدة . أنها ليست غريبة عن الحياة الدينية ، وانما هي تعرب ، أو لا تعرب ، عن أثر ارادة الله في الناس ، وتقود ، أو لا تقود ، الى حياة اطاعة الله اطاعة حقيقية .

ويتضح تقدم هذه المسائل الاخلاقية العملية على المسائل التي أثارها العقل التأملي من الدليل الذي جاء به القرآن ذاته حين رسم قواعد جـد مفصّلة ، في ميدان المؤسسات الاجتماعية الرئيسية مثل الزواج والقرابة والارث والفاعلية الاقتصادية وفن الحرب . ولما كانت تعاليم القرآن غير وافية بجميع المشكلات التي ظهرت في حياة الأمة ، فان الحاجة الى اتمامها بينبوع مشروع قد وجدت ما يرضيها بالرجوع الى (الحديث) كما نعلم . والواقع أن المشكلات الاجتماعية طرحت في مجتمع أخلاقي مسائل يقتضي حلها احتذاء سيرة مؤسس هذا المجتمع ؛ وكانت هذه المسائل كثيرة يكاد معينها لا ينضب ، فدعا ذلك الى ذيوع الأحاديث وكثرتها ووضعها على

سلّم واسع . ولم يكن دون ذلك مفر نظراً للشعور بأن لا بد من أن تستند الحياة العامة في المجتمع الاسلامي ـ على قدر ما يكون هذا المجتمع ، أو ما ينبغي له حتى يكون مجتمعاً اسلامياً حقاً ـ تستند الى القرآن بحسب ما تفسره وتتمه أقوال كان يظهر من الجائز أن تنسب الى الرسول . وقد بلغت القناعة درجة من القوة والعمق جعلت التعريف الصحيح للاخلاق والمعايير والعادات المألوفة في الحياة العامة بمثابة الشاغل الرئيسي الذي يثير عناية قادة الدين في الأمة بعد مسألة خلاص أرواحهم الخاصة ، وكان أن استمدت الشريعة الاسلامية عناصرها من نتاج تأملهم (الفقه) .

ان (الشريعة الاسلامية) هي النتاج النمطي الذي ينتجه مجتمع أخلاقي . فمن حيث المبدأ ، ـ وفي المستوى العملي أيضاً في أول الأمر ـ لم تتميز الشريعة عن العقيدة وانمـا ظهر افتراقهما في زمن متأخر حين انصرف اللاهوت الى استخدام الاقيسة المنطقيـة والمحاكمات الفلسفية للذود عن التوحيد ، بينما اختص الحق أو القانون بتعريف النتائج العملية وعرضها في حلة (واجبات) .

فالميزة الأولى التي تتحلى بها الشريعة الإسلامية هي أنها مذهب واجبات ، وان الواجبات التي تنادي بها تقسم الى قسمين : واجبات نحو الله (العقيدة السنية واداء الفروض الدينية) ، وواجبات نحو الناس . ولكن هـذه الواجبات الأخيرة لا تخرج أيضاً عن أن تكون ، صراحة أو ضمناً ، مما فرضه الله ، ولذا فانه لا يوجد تمايز حقيقي بين هذين النوعين من الواجبات .

والسمة الثانية التي تميز الوظيفة العملية في الشريعة الاسلامية وتوضح

أصلها غير ـــ التأملي هي قلة اهتمام الفقهاء بالمبـــادىء العامة . فجملة الالتزامات المشخصة التي أمر بها القرآن هي أساس الشريعة . ولم يكن للفقيه إلا ان ينطلق من هذا الاساس ، ويستعين بمواد مستقاة من (الحديث) فيستنبط قواعد السلوك في الحياة العامة والخاصة (كما نقول بلغة اليوم) ، ولكنه لا يفعل ذلك إلاّ بحدود مشخصة ايضاً . اما مقولته الأخلاقيـــة فكانت تُحدد ، بعد فحص كل حال نوعية على انفراد ، بحسب سلّم خماسي يبين القيم الاخلاقية ـــ الدينية وهي : الفرض ، المستحب ، المباح أو المندوب ، المكروه ، الحرام .

والسمة المميزة الثالثة : امتصاص مهمة التعريف والتصنيف الشرعيين التي ذكرناها الطاقات العقلية في الامة الاسلامية خلال القرون الثلاثة الأولى امتصاصاً لا مثيل له . ذلك ان اللاهوتيين وأهل السنة ورجال الإدارة العمليين لم يسهموا وحدهم ، من غير اشتراك فقهاء اللغـــة والمؤرخين والأدباء ، في انشاء جملة الأدب القضائي ، وفي مناقشة المسائل الحقوقية . ومن النادر ان لم نقل من المتعذر ، أن ينفذ قانون الى حياة مجتمع وفكره مثل عمق نفاذه في المدنية الاسلامية الأولى .

ولم يكن بد من أن يقود تركيز فكري على هذا القدر من الشدة الى مناقشات طويلة حادة حول التعريفات ، وأحياناً حول مسائل رئيسية . غير أن القرآن ما انفك يُحدث ، خلال ذلك كله ، تأثيراً يحمل عـــلى الاعتدال والاستقرار . ولم يكن في وسع أي رأي خاص ان يبدو في حلة مطلقة حيال سلطته . وقد نجم عن خضوع الجميع علناً الى (قدرة) عليا

واستسلامهم المشترك لهذه (القدرة) ، باستثناء الغـلاة المتعصبين ، أن اصبحوا يعون أمتهم ، ولم ينل من وحدة أساس الاوضاع الشرعية ، والطرائق الشرعية ، انقسام الفرق الناشيء عن الاختلافات السيـاسية واللاهوتية . وعلى الرغم من ابتعاد التشريع السني في عصر متأخر ، فان فقهاء السنة يكادون لا يتميزون عن فقهاء الشيعة في القرون الأولى . وان الالمام بمعنى هذه الوحدة في أهم المواد كلها بالاستناد الى القرآن لهو العامل الذي قاد اكثرية المسلمين الى الاتفاق المرموق اولاً في صدد التسامح حول الاختلاف في النقاط الفرعية ، وقادهم اخيراً الى القول بأن وجود الاختلاف في التفاصيل يؤلف بالإضافة الى حياة الجماعة ثروة ينبغي قبولها طواعية على انها (بركة) من الله ما دام الاتفاق متوفراً في الأمة حول المسائل الرئيسية . وعلى نقيض ذلك ، ان رفض الوعي بالامة هو الذي قاد الشيعة الى معارضة سدى .

ولعل من المحال تقريباً ان نبالغ في وصف أهمية هذه الفاعلية الحقوقية في الفكر الديني الإسلامي . فعندما نشأ العلم وقامت بنيـة الحق لم ينجم عنهما وضع اطار صلب للمثل الإسلامية في صدد الواجب الأخـلاقي والصلات البشرية وحسب (مع تعديل لطيف تقره المذاهب الأربعة) ، بل ان الشريعة ذاتها حددت دستور الامة الاسلامية تحديداً لن يناله التغير فيما بعد . ان (الشريعة) في نظر المسلم هي تماماً مثل (الدستور) بالاضافة الى الولايات المتحدة الأمريكية ، بل وأكثر من ذلك . إنها ترسم للمؤسسات والمجتمعات الإسلامية كلها القواعد التي ظلت منذئذ ، حجر الزاوية في الثقافة الاسلامية على الرغم من النقائض الرهيبة الكثيرة التي طرأت في

القرون الاخيرة . وقد تجلت ، واسهمت اسهاماً قوياً ، في خلق امـــة اسلامية موحّدة على الرغم من ضروب الانقسام والاختلافات السياسية ، وما زالت على الرغم من الانتقادات التي وجهها المجددون والمصلحون الاسلاميون ، التجسد الوحيد لما كانت بدونه مجرد وحدة ايمان صوري بين المسلمين .

ان مهمة خلق واقامة مثل هذه الوحدة بالقانون ، ومثل هذا التماثل الثقافي ، تقتضي ، من حيث سعتها الجسيمة ، أن يضحى في سبيلها بقدر عظيم من الطاقات الحيوية في الامة . ولا ريب في أن هذه المهمة تمثـل الرهان الأكبر الذي اضطلعت به المدنية الإسلامية كما تمثل أعظم ما حققته وان لم يكن تاماً ، فقد الزمت قادتها بأن ينخرطوا في كفاح طويل مرير للقضاء على جميع المذاهب الحقوقية وعلى الأعراف السائدة التي كانت تباينها ، وذلك في المحيط الوسيع الذي يشمل جميع الشعوب التي دخلت (دار الإسلام) ، وعلى الرغم من أنهم لم يحظوا في كفاحهم إلاّ بتأييد طيف بذله الروساء الزمنيون ، بل أنهم لم يحظوا دائماً بتأييد منظماتهم الدينية ذاتها ، كما سيتضح في دراستنا القادمة . لقد كانت مهمة لم تنجز تماماً في أي وقت من الأوقات . ففي البدء ذاته بُدلت الشريعة (أو شوهت كما يعتقد الأتقياء) عندما طُبقت في الدول الإسلامية فأضيفت اليها ، أو حلت محلها ، نظم ادارية ، وهي في الوقت الحاضر مهددة بنمو القوانين والمحاكم الغربية وانتشارها . غير ان المسلمين السنيين كافة يعتبرون أن الشريعة هي هي التي تحدد الطراز الكامل للمجتمع الإنساني ، وان لم يكن في وسع

واقعهم العملي الخاص أن يرقى اليه ، كما أن الشعوب المسيحية الغربية كلها تعترف بقانون أخلاقي وان لم تكن تطبقه على الدوام .

فالتنكر للشريعة اذن هو مبدئياً ضرب من الردة . وهذا ما يفسر الصدمة التي شعر بها المسلمون في العالم بأسره حين ألغت الجمهورية التركية الشريعة دفعة واحدة . ولعل بالقناعة الواقعية ، وان كانت حدسية ، نعلم أن احترام الشريعة (وهو لا يفترض بالضرورة احترام التأويلات والمذاهب التي ظهرت في العصر الوسيط جملة وتفصيلاً) يظل هو روح الفكــر الاجتماعي الديني ، ويتضح ان استمرار الإسلام كمذهب منظم أو زواله انما يرتبط بالحفاظ أو بعدم الحفاظ على الشريعة .

وهذا الموقف العملي عينه ، موقف الكره أو الشك حيال البراعة العقلية ، هو الذي يسم تطور اللاهوت السني . بيد أن من الواجب أن نحذر بعض سوء الفهم . فخطر البراعة العقلية لا ينشأ عن استعمال الذكاء بل عن الغلو في استعماله ، ولا سيما وان البراعة العقلية الدقيقة قد تسوق الى صلف عقلي أو مجرد غواية عقلية ، وكلاهما يرجع الى لون من الكفر . الأول ينافي واجب المسلم بأن يتواضع أمام الله ، والآخر يقلب تأمل الله الى ضرب من الرياضة .

وقد تنبه قادة السنة لهذه الأخطار تنبهاً مباشراً قوياً خلال القرنين الأولين . وفي كتــاب الاستاذ (تريتون) Tritton المسمى « اللاهوت الإسلامي » Muslim theology فصل خاص بأقدم الفرق يرسم لوحة رائعة عن كثرة الأفكار التي نوقشت عندما انحبس الاســلام في وسط

صخب العالم الهلينستي ووجد نفسه محاطاً بجو جدل لاهوتي ، وبين اختلاط هذه الأفكار وعبثها العجيب في أغلب الأحيان . وكانت السبيل الوحيدة للمحافظة على الاتزان وصون الإيمان هي الرجوع الى القرآن ورفض كل بناء عقلي على طريقة أن « لا كيف » . ولعل أقوى برهان على مدى تأثير القرآن في الاستيلاء على الروح الاسلامية وصوغها انما يمثل في مشاهدة استقرار الكتلة العظمى للامة استقراراً مكيناً لا يتزعزع ، وكأنه لم يترنح البتة في خلال هذه المرحلة الحرجة كلها . ويذكر الاستاذ (تريتون) قولا ينسبه الى (عامر الشعبي) ، وهو قول يلخص وضـــع المسلم الحقيقي وواجبه على وجه الدقة والعمق : « أحبوا المسلم المخلص والإنســان المخلص من بني هاشم ، ولكن لا تكونوا شيعة ، وارجوا ما لا تعرفون ولكن لا تكونوا مرجئة ، واعلموا أن الخير من الله ، والشر مني ، ولكن لا تكونوا قدرية . أحبوا كل من ترون أنهم يفعلون الخير ولو كان أحدهم سندياً اذنه شتراء » .

ثم ان العصر لم يكن بعد قد بلغ قدراً من النضج حتى يظهر اللاهوت . وثمة حقيقة راهنة هي أن نمط الفكر الحدسي يعجز عن المحاكة اللاهوتية ، وكان لا بد أن يتعلم بعض المسلمين على الاقل المنطق والفلسفة قبل أن ينشأ لاهوت إسلامي بالمعنى الدقيق ؛ ومن شأن المقال الفلسفي ألا يتم تعلمه في يوم ولا في جيل ، وإنما بدأ اللاهوت السني ، كما هو متوقع ، على صورة رد فعل ضد نظريات الملاحدة ، أو بمجرد ابـــداء نظريات سنية في موضوعات المناقشة ، من غير الإدلاء بأية حجة . والواقع أن أقدم موجز

يبين وجهات نظر السنة يؤيد صراحة الطريقة الحدسية ضد الطريقة اللاهوتية : « الفقه في الدين خير من الفقه في العلم والقانون » (١).

ولكن التيار الارسطاطاليسي العنيف الذي رافق ظهور اللاهوت المعتزلي بدل ذلك الوضع تبديلاً تاماً . ولسنا بحاجة الى الرجوع إلى التاريخ لأنه جد معروف : فقد رفض أهل السنة أولاً الموافقة على هذا اللاهوت . ثم حدث تحول بانتحاء نحوه وانتصر زعماء الاشعرية والماتريدية . وأحسب أن المسألة ليست بسيطة بقدر ما تتراءى في الغالب لان وراءها قرناً كاملا من الفكر الجاد ، فضلاً عن أن النصر لم يكتب عندئذ للحزب الذي كان يتمتع بالموقف الفلسفي الأقوى ، بل للحزب الذي كانت حججه تطابق وثبة الرأي العام القاهرة .

وقد اقتضى تطور اللاهوت السني نتائج عديدة مهمة اتضح أثرها في مستويات الفكر الاسلامي جميعاً ، الديني وغير الديني ، ولا يزال ماثلاً في الإسلام إلى اليوم ، واولى هذه النتائج ترجع الى أن اللاهوت في مجاله الخاص ، وهو نظام علمي يستخدم مفاهيم عقلية وأدوات علمية ، أعني المنطق والفيزياء . وبه انتهى جيشان جميع الافكار الخيالية المتقلبة التي سبقت نشأة اللاهوت السني . ولكن هذا لا يعني أن اللاهوت السني قتلها ، بل يعني أنه حمل وراءه نظاماً من الفكر هو الذي حذفها وجعل من المحال الى الابد عودة مثل تلك الأخيلة الى الظهور في الفكر الإسلامي الديني . ذلك أن التخيل الحدسي قد لقي أخيراً ما يعدل كفته ويقومه بفهم الكون

---

(١) وينسنك : العقيدة الاسلامية ، ص ١٠٤ .

فهماً عقلياً ، وانتهى الأمر بالإسلام ، كما ألمعنا في مكان آخر ، الى مواءمة منطق الفكر العلمي وطرائقه .

والنتيجة الثانية ، وهي ذات أهمية قصوى بالنسبة إلى مستقبل الاسلام ، ان قام تعقيل الفكر في المجال الديني على أسس ارسطاطاليسية (وهذا التعقيل لم يكن سوى وجه من وجوه تعقيل الفكر في جميع مجالات الثقافة الاسلامية بوجه عام) . وبعبارة اخرى ، ان الحياة الفكرية في الاسلام أصبحت تستند على ذات الأسس التي تستند اليها الحياة الفكرية في العالم الغربي ، وهي أسس مستقلة الاستقلال كله عن أسس الفكر الهندي أو الصيني . فالتوحيد الاسلامي ، وصلاته بالتوحيد اليهودي والمسيحي قد فتحت في الاسلام بدون ريب منفذاً في هذا الاتجاه ، ولكن ذلك لم يكن وحده كافياً لخلق وحدة في هوية المحاكمة المنطقية . ومهما يكن في الامر ، فان الاندفاع الارسطاطاليسي الأول يعدل بأهميته الحادث اللاحق الناجم عنه ، وهو حادث دمج الاندفاع الارسطاطاليسي في اللاهوت الاسلامي ، اذ أبقى فيه على نواة فكر عقلي حيال رد الفعل التالي خلال عصر التقهقر الثقافي المتأخر . وعلى هذا فان قسطاً كبيراً من الفضل ببقاء الاسلام على منحدر الغرب إنما يعود إلى جهود اللاهوتيين المسلمين . ومن الزائد أن نشير الى أي مدى عظيم أصبح من السهل تبادل الأفكار بين المدنيتين سواء في العصر الوسيط أو في العصور الحديثة .

والنتيجة الثالثة : هي ان المنظومة اللاهوتية ، وقد صيغت بمعونة المنطق الارسطاطاليسي ، وقامت على أساس نظام علمي ، ظلت مستقرة

الى حد كبير ، وبدا في مكنتها أن تقاوم ضغط جميع الاندفاعات الصوفية والاحيائية التي ظهرت في القرون الأخيرة . ولئن كان القرآن ، ولا يزال ، قلب الاسلام النابض بالحياة ، فإن اللاهوت المدرسي ، تدعمه الشريعة الاسلامية ، هو بمثابة العمود الفقري . ومهما بدا ان هذا اللاهوت قد اصيب بضعف في بعض الاحيان لتساهله مع النزعات الصوفية أو مع نظريات وحدة الوجود ، فانه لم يتنازل البتة عن مواقعه المركزية وأثبت أخيراً من جديد تفوق مذهبه وهو مذهب التعالي. ومن المحتمل ان معارضة اللاهوت هي وحدها التي منعت المحبة المخلصة الشاملة لـ « محمد » ﷺ من أن تتحول الى « تهجد » وعبادة . والثابت ان الغليان العاطفي والتخيلي في التصوف اللاحق لم يُنظم ويزود بمضمون ديني ايجابي إلاّ بتأثير الحدود الواضحة الحازمة التي رسمها اللاهوت . فعندما نلقي نظرة الى الوراء لنشاهد تقلبات فكر الفرق الأولى ونتخيل ما كان يجوز أن يحدث او انبعث حركة التصوف من ذلك المستوى الذهني مباشرة ، ندرك مدى ما عاد على الاسلام وعلى العالم من تأثير المعتزلة والأشعري .

ولكن مهما عظم خطر هذه النتائج التاريخية ، فلعل الموضوع الذي يعالجه بحثنا الحاضر يتناول بالأحرى تقدير الآثار التي تحدثها مبادىء المنظومة كلها في اللاهوت الاسلامي ذاته وفي وظيفته ضمن البنية الحية للفكر الديني الاسلامي . ومن البديهي أن المذهب الرئيسي في القرآن هو مذهب التوحيد العريق . وإذ يرد القرآن الاحيائية العربية يرد في الوقت ذاته فكرة قيام وسطاء بين الله والانسان ، في هذا العالم على الأقل . و ان الاسلام الذي يضع ، على هذا النحو ، الانسان باعتبار ما وجهاً لوجه

حيال الله من غير توسط أي عنصر روحي أو شخصي ، انما يلح بالضرورة على تضاد الله والانسان . وعلى الرغم من الآيات القرآنية المتميزة بحدس صوفي واضح ، فان العقيدة القرآنية لا يمكن أن تنطلق إلا من موضوعة التعارض بين الله والانسان ؛ (وبنتيجة حتمية) تقر بمساواة الناس جميعاً من حيث صلتهم بالله كمخلوقات . وهذا التباين الصارم يؤلف في الواقع محور الاشتداد الديني الذي هو السمة المميزة في الاسلام »(١) .

وقد كان من الجائز أن يتضاءل هذا التباين في اللاهوت الاسلامي لو لم تقتصر الارسطاطاليسية الاسلامية سريعاً على عدم تجاوز المنطق والفيزياء. نعم ان الارسطاطاليسية (العربية) استمرت في الميتافيزياء ، ولكن ذلك لم يحدث في ميدان النزعة العقلية الاسلامية . ومن السهـل فهم ذلك . فالتوحيد، كل توحيد ، يثير صعاباً فلسفية خطرة ، وكلما كان التوحيد مطلقاً عسر حل هذه الصعاب . ولعل بنية الفكر الفلسفي التي ورثها الاسلام عن الاغريق كما ورثتها (اوربة) ، لعلها تقصر في الواقع عن تفسير التوحيد تفسيراً ميتافيزيائياً ملائماً حقاً ، بل ولا تفسيراً متسقاً وحسب. ولو صرفنا النظر عن ذلك لبدا من الجلي أن اللاهوتيين المسلمين منذ أن فطنوا الى أيان تقودهم الفلسفة ، بالمعنى الدقيـسق ، تراجعوا وبقي علم الكلام الاسلامي عندئذ يقتصر على الصيغة المنطقية وحدها تقريباً من غير أن يتناول المسائل الفلسفية الحقيقية . ونجم عن حرمانه من خميرة الريب

---

(١) مقطع مقتبس من كتاب الاستاذ (جبب) : « المحمدية » ص ٧٠ (طبعة هوم يونيفرستي ١٩٤٩) .

الفلسفي الذي يلجم الغلو في الثقة بالمنطق ، أن نما مذهب و التباين ، حتى شارف حدود النفي .

أما في المستوى الفلسفي فان الشك يتناول دائماً الكفاية المطلقة لأية موضوعة من الموضوعات . وبعبارة أحدث ، من الجائز أن نعترف بان أي تعبير لفظي عن فكرة يقتضي عنصراً مجازياً أو رمزياً ، وهذا العنصر قد يقود اخيراً الى نتائج سدى اذا ما تجاذبته ألوان النقلة والتفاعلات في الاقيسة المنطقية . ولكن العالم اللاهوتي ، بالتعريف ، ينظر الى الرموز التي تعرب عن أية تجربة دينية نظرته الى حقائق ايجابية ، وقد قويت هذه النزعة لدى اللاهوتيين المسلمين بالمذهب القائل بأن القرآن هو عين كلام الله ، أي أنه بريء من التحديدات التي تلازم كلام الانسان ، ولما كان القرآن يتصور الله على انه (ارادة مطلقة) بالفعل ، وبالنظر الى اسباغ صفـــة الموضوعات المطلقة على التعاليم القرآنية ، فان اللاهوت ، وقد بني بمعونة المنطق والفيزياء الاغريقيين ، اضطر الى الالحاف على تعالي الله تعالياً يفوق التخيل . وقد سعى الاعتزال الذي يتميز ببعض الصفة الفلسفية الى ادخال عنصر معدّل هو عنصر النزعة العقلية الاغريقية . غير أن أهل السنة قاموا برد فعل وامتنعوا عن قبول أي تحديد يرمي ، مهما صغر شأنه ، الى تقييد ارادة الله وقدرته أو السعي الى اخضاع (الله) الى أي حد آخر من حدود التجربة الانسانية .

على هذا النحو يستند اللاهوت الاسلامي دائماً الى أوضاع قصوى . فلا يجوز أن يوجد في الكون أي فاعل آخر ، من أي نوع ، ماعدا الله ؛

لأن وجود فاعل يقتضي امكان فعل مستقل عن الله ، و يوجب ، من ثم ، تحديد قدرة الله المطلقة تحديداً نظرياً . لا شيء اذن يتصل ايجابياً بأي شيء . وما العلاقات كلها إلاّ مخلوقات موقوتة زائلة . الكون المادي المستقر محال ، وانما الذي يوجد كثرة جواهر فردة مكانية زمانية تخلقها دائماً ارادة الله ، وهي تفنى بها على الدوام . من هنا نعلم أن السببية بالمعنى الدقيق غير موجودة ، وليس ثمة أية صلة ضرورية بين شيء سابق وشيء لاحق . أما في مجال الأخلاق فلا شيء يجب على الله ، ولا يمكن ان نتصور أية علاقة بينه وبين افكارنا . انه يثيب ويعاقب كما يشاء ، ولا يسأل عما يفعل .

وليس غرضنا أن نسعى الى تحليل اللاهوت الاسلامي هنا . والحق ان اي رسم مبسط لا يستطيع بحال من الأحوال ان ينصف مجموعة الآثار الكثيرة العليمة الدقيقة التي جاء بها هذا اللاهوت في العصر الوسيط أو العصور اللاحقة ، ولكننا اذا حاولنا تقدير وظيفة اللاهوت في الفكر الديني لدى المسلمين ألفينا أنفسنا حيال المسألة التي الحفنا عليها في موضع آخر ، مسألة العلاقات بين الصياغة الخارجية وبين الوظيفة أو الواقع الداخلي في مجال المنظومة الاسلامية. ولما كان هذان الجانبان لا يتطابقان الاّ نادراً فاننا مضطرون الى البحث دائماً عن خيوط هادية تساعدنا على النفوذ ، ولو قليلاً جداً ، فيما وراء الجانب الأول ، جانب الصياغة الخارجية ، لنبلغ الجانب الآخر ونكشف عن تكاملهما وعن تقويم أحدهما صاحبه .

وانما تتجلى ضرورة ذلك ، اكثر ما تتجلى ، في حقل الصياغة المذهبية. فمن الحق أن اللاهوتيين أنفسهم يصححون أحياناً العقائد السلبية بالأسلم

ويقوّمونها تقويماً ايجابياً . ففي موضوع السببية مثلاً يحلّون نفي السببية الضرورية باثبات نوع من النظام والانتظام في تجلي (ارادة) الله المبدعة . والقرآن ذاته يذكر في احيان كثيرة « سنة » الله ويؤكد أنه لا يمكن أن نجد لها تبديلاً . ولذا فان في وسع الانسان ان يتنبأ بوجود جمل من الحوادث التي تعقب بصورة نظامية أفعالاً معينة ، حتى ولو لم يصح أن نسميها نتائج تلك الأفعال بالمعنى الدقيق .

وعلى نحو مماثل ، تبدو نظرية « الكسب » أشبه بمحاولة للدوران حول صعوبة نظرية « القدر » حين تمضي الى « نتيجتها المنطقية » . فنظرية « الكسب » تدل ، اذا فهمتها فهماً صحيحاً ، على انه بالرغم من الايمان الشامل بـ « القدر » وبأنه ليس للانسان قدرة على الفعل ، فثمة شعور المرء من الناحية النفسية بأنه يملك في ذاته ملكة الاختيار ، وانه « يكسب » على هذا النحو الاحساس بالمسؤولية . ومن شأن هذا الاستدلال أن يورد الى الذهن أن اللاهوتيين انفسهم كانوا يضيقون ذرعاً في بعض الأحيان بالأوضاع التي تلزمهم طرائق محاكمتهم الخاصة بالوقوف أمامها .

ولئن جاز ان نستنبط من الأمثلة السابقة نتيجة عامة أمكن ان تبدو علاقة الصياغة بالوظيفة على الوجه الآتي باعتبار . ان صياغة المذهب السني اللاهوتية هي نتيجة محاكمة منطقية محضة صادرة عن مقدمة نظرية تقضي بأن من المحال فرض أي حد يحد من قدرة الله . ولكن ذلك لا يمثل جوهر العقيدة الاسلامية لأنه انما يمثل التعبير النظري الجامد عن النزعة السائدة التي تتجلى في عدد كبير من الآيات القرآنية المتعلقة بموضوع البحث نجليها

في ادراك المسلمين الحدسي . وهذا يعني أن المذهب السني يتبع هو عينه المنحدر الرئيسي للعاطفة الاسلامية .

وعلى الرغم من ذلك ، فان السعي لتعقيل هذه العاطفة أو هذه العقيدة لم يدفع في الوقت ذاته الى الغلو والمبالغة وحسب ، بل انتهى اخيراً الى التشويه حين نسي ، أو أبعد بدون تمييز ، بعض العناصر التي توجد بآن واحد في القرآن وفي الادراك الحدسي للأمة ، وان كان بعض هذه العناصر يفضل بعضاً . فعقيدة « القدر » مثلاً اضطرت الى تجاوز القول القرآني بحرية الاختيار ، وهذا القول يؤلف عنصراً قيماً من عناصر التجربة الدينية وان كان يخضع آخر الأمر للمبدأ السائد ، مبدأ القول بـ « القدر » . وعلى هذا فان المذهب اللاهوتي عامة يمثـــل ، ويؤيد ، الموقف الفكري أو الحدسي السائد ، وهذا الموقف يتبدل ، في المستوى العملي للأمة ، باستمرار رسوب الفكرة الخارقة وبتأثيرها الموصول .

ومن الجائز أن نطبق اخيراً على بنية اللاهوت الاعتقادي كلها النتيجة التي نستخرجها على هذا النحو من تحليل نقاط خاصة من نقاط العقيدة . فهذه النتيجة التي يتعذر انتقادها من الناحية المنطقية والنحوية تظل عنصراً ثابتاً دائماً في الشعور الديني الاسلامي : أنها تدعم الايمان بـ (وحدة) الله و بـ (قدرته) المطلقة ، بل تقوي هذا الايمان وتفرضه فرضاً عند الاقتضاء . ومن الثابت أن تأثيرها على فكرة قادة الدين ، كما هو الحال في كل منظومة دينية ، يفوق تأثيرها على فكرة الامة بوجه عام : ولكن تأثيرها الذي ينتقل عن طريق العلماء والوعاظ والفقهاء يشمل مواقف المسلمين الاتقياء كافة ويوجهها .

غير أن هذه النتيجة التي تنمي نظرية « تباين الله عن الانسان » تنمية منطقية لا تشوبها شائبة ، تعارض في الوقت ذاتــه روح ومعنى الآيات القرآنية التي توضح بأن الله يوجد في الكون وفي الانسان وجوداً صوفيا . وان المواقف الدينية التي تغتذي بهذه النتيجة لتتميز بالاعتقادية وبالتواكلية الفكرية أكثر من تميزها بقناعة باطنية مؤيدة بالرؤية الحدسية للامر الذي يبعثه القرآن في قلوب المؤمنين المتطهرين . واذ تحذف هذه النتيجة كل اتصال بين الله والانسان تسد منابع التجربة الدينية . ولم يكن في مكنة هذه المبالغة البشعة ، والغلو المفرط ، على الرغم من صحة الموضوعات ، إلا ّ إثارة رد فعـــل : فالتجربة الشخصية الحدسية التي يؤيدها القرآن ترفض الانزلاق نحو الفناء والزوال . وتسعى سعياً قوياً متزايداً الى المحافظة دائماً على قيمة تأويل الدين تأويلاً حدسياً ضد تأويله تأويلاً عقلياً منطقياً . ومن رد الفعل المذكور ولدت الحركة الصوفية .

عميقة واقعية ، ولم يبق منذ ذلك الحين مجال لفرض أية قاعدة خارجية الا اذا اقتضاها تسامي طبيعة صاحبها وتطلعه الى التقرب من الله تقرباً حقيقياً .

ومن الجائز أن نعمق الموازاة مع نمو اللاهوت الى مدى أبعد فكما أثر التماس مع فلسفة (يونان) والنزعة العقليـــة الاغريقية في تحريض اللاهوت ، أثر التصوف المسيحي والغنوصية في تحريض التصوف . ونشأ عن ربط روح التقوى القرآنية وتعبيرها ، منذ الاصل ، ربطاً وثيقـــاً بمواقف الزهاد المتصوفين في الكنيسة المسيحية الشرقية أن قلت العراقيل التي تعرقل تداخلها . بيد أن من الخطـــأ المحض أن نزعم بأن التصوف الاسلامي ليس سوى تصوف مسيحي أو غنوصي في رداء اسلامي ، كما أن من الخطأ الصرف الزعم بأن اللاهوت الإسلامي ليس سوى الفلسفة الاغريقية في ثوب اسلامي . فقد استخدم اللاهوت الإسلامي الفلسفة والمنطق الاغريقيين لإقامة صرح منظومته العقلية فوق اسس الموضوعات القرآنية ، وكذا فان التصوف ذاتـه قد شاد صرحه الشامخ على اسس النظريات القرآنية ، وأضمر في أشكال تعبيره قسطاً من التجربة المسيحية ومن الصور الغنوصية التي كان في وسعها مواءمة مواقفه الدينية الرئيسية .

وقد أفاد التصوف ، في هذا الدور ، على اعتبار انه يتمم **التوحيد** السني . فعندما اقر المتصوفة اللاهوت والقانون الكلاميين واعتبروهما التعريف الخارجي للاوامر العقلية والاخلاقية في الاسلام ، وطفقوا يتحرون قوامهما الباطني لممارسته ، رقوا بجملة الفكر الديني والعمـــل الديني في الاسلام الى مستوى أرفـــع من الشعور والقصد . ومن البيّن ان

عميقة واقعية ، ولم يبق منذ ذلك الحين مجال لفرض أية قاعدة خارجية الا اذا اقتضاها تسامي طبيعة صاحبها وتطلعه الى التقرب من الله تقرباً حقيقياً .

ومن الجائز أن نعمق الموازاة مع نمو اللاهوت الى مدى أبعد فكما أثر التماس مع فلسفة (يونان) والنزعة العقليـــة الاغريقية في تحريض اللاهوت ، أثر التصوف المسيحي والغنوصية في تحريض التصوف . ونشأ عن ربط روح التقوى القرآنية وتعبيرها ، منذ الاصل ، ربطاً وثيقـــاً بمواقف الزهاد المتصوفين في الكنيسة المسيحية الشرقية أن قلت العراقيل التي تعرقل تداخلها . بيد أن من الخطــأ المحض أن نزعم بأن التصوف الاسلامي ليس سوى تصوف مسيحي أو غنوصي في رداء اسلامي ، كما أن من الخطأ الصرف الزعم بأن اللاهوت الإسلامي ليس سوى الفلسفة الاغريقية في ثوب اسلامي . فقد استخدم اللاهوت الإسلامي الفلسفة والمنطق الاغريقيين لإقامة صرح منظومته العقلية فوق اسس الموضوعات القرآنية ، وكذا فان التصوف ذاتـه قد شاد صرحه الشامخ على اسس النظريات القرآنية ، وأضمر في أشكال تعبيره قسطاً من التجربة المسيحية ومن الصور الغنوصية التي كان في وسعها مواءمة مواقفه الدينية الرئيسية .

وقد أفاد التصوف ، في هذا الدور ، على اعتبار انه يتمم التوحيد السني . فعندما اقر المتصوفة اللاهوت والقانون الكلاميين واعتبروهما التعريف الخارجي للاوامر العقلية والاخلاقية في الاسلام ، وطفقوا يتحرون قوامهما الباطني لممارسته ، رقوا بجملة الفكر الديني والعمـــل الديني في الاسلام الى مستوى أرفـــع من الشعور والقصد . ومن البيّن ان

تفاعل العقل الحدسي والعقل التأملي ليس الا امراً يصعب تحققه في جميع الأزمان ، ولم يقدر على ذلك إلاّ قلة من المتصوفين أنفسهم . غير أن الحياة الدينية والفكر الديني قد بلغا ، بدون ريب ، بعض ذرى التجلي الرفيعة لدى فريق من المتصوفة .

بين اللاهوت السني ، وبين التصوف ، يقوم اذن بالأصل فارق لهجة أكثر منه فارق مضمون . اللاهوت يلح على المعرفة العقلية ويعتمد الدمـــاغ ، والتصوف يضرم ممارسة الادراك الحدسي ويؤجج التجربة الحدسية باعتماد القلب ، بيد أن الفغرة لا بد لها وأن تتسع ، لأن اللاهوت ، وهو بحث علمي عقلي ، يشيد بنية أفكار ثابتة متماثلة ، في حين أن التصوف موقف أكثر منه مذهباً . وينجم عن اتصافه بالصفة الشخصية التخيلية التجريبية أنه نقيض اللاهوت ، وان ليس من الجائز أن يظل ثابتاً بذاته حتى تعرب عنه صيغ واحدة في كل زمان ومكان . بل ان التصوف ، على العكس ، يختلف بالضرورة حتى من فرد الى فرد ، وينم عن أوسع تنوع في الارتكاسات وفي الهيجانات الصادرة عن أنواع متباينة كل التباين.

وان التصوف المتأخر ليتحدى ، ولا سيما في حقل هيجاناته العاطفية ومواقفه التخيلية اللانهائية ، كل مسعى يحـاول حبسه ضمن تصانيف وتعريفات . فكل شيء في التصوف نسبي وشخصي . ومن العسير أن نلقى صوفياً بالمعنى الصحيح لا ينطوي فكره على أي عنصر لاشرعي أو غنوصي ، كما أن من العسير أيضاً أن نجد صوفياً وقد أنكر فكره العقائد القرآنية انكاراً تاماً .

وفي مكنتنا ، بعد هذه الاحتياطات ، أن نميز ، رغم ذلك ، ثلاث نزعات رئيسية . الأولى : نزعة التصوف « السني » ، وهي موقف زهد صوفي يتصف بأن قبول التوحيد القرآني المتعالي ، ومذهب الواجبات ، يضبطان التأمل وتعمق التجربة الدينية . وعلى هـذا النحو كان (سري السقطي) يعرّف التصوّف بأنه « لفظ دال على معان ثلاثة : المتصوف هو الذي لا يطفىء نور معرفته الالهية نور ورعه ، وهو لا يضمر مذهباً باطنياً ينقض ظاهر معاني القرآن والسنة ، وان الكرامات التي اختص بها لا تدفعه الى مخالفة تعاليم الله القدسية » .

ولما كان التصوف ، رغم ذلك ، وكما يتجلى من القول المذكور عينه ، هو بالدرجة الأولى اثبات علاقة مباشرة بين الله والانسان ، فقد مضى في تقوية النزعة الرامية الى كنس سلطة الوساطة التي تدّعيها مؤسسة دينيـة قائمة . وقد اعتبر بعضهم تلك المؤسسة عائقاً ينبغي الدوران حوله بتأويل جديد أو بمعارضة صيغة اذا اقتضى الأمر معارضة علنية الى حد كبير أو صغير . ولعل المعارضة ازدادت قوة بالخصومة الحتمية مع العلماء ، حتى اضطرت بعض الجماعات الى اعتناق مواقف أملاها الانكار العاطفي للالحاح على ضرورة التقيد بظاهر الشريعة من جهة ، أو انكار مقولات التوحيد العقلية من جهة اخرى .

تتضح النزعة الاولى لدى أنصار مذهب (الملامة) الذين يقترفون جهرة أفعالاً مكروهة أو أنهم يخالفون الشريعة مخالفة صريحة ظناً منهم أنهم بتعرضهم لرقـابة من يسمونهم « الرعاع » يخلصون من أسرهم

ويفوزون باستقلالهم ، فينصرفون الى الله بكليتهم . ولكن الارتكاس الذي اثاره اللاهوتيون في تصلبهم المطلق بصياغة النتائج المنطقية لمذهب « التباين » الذي يفصل الانسان عن الله فصلاً تاماً ، كان هذا الارتكاس أكثر جداً وأبعد غوراً .

يتجلى هذا الاحتجاج ، في شكله الاقصى ، لدى (الحلاج) الذي كان اعدامه رمز التضحية بالذات في سبيل حب الله ، وقد بات تلاميذه « الملاّ » ، من ثم ، وزراء الشر الملاحدة . ولعل استمرار « الحلاجية » المتطرفة لم يبقَ إلاّ في جماعات صغيرة بعد مزج المذهب الحلاجي أحياناً بالتشبيه وبمذاهب « تيوزوفيه » وقد غدت هذه الارتكاسات المغالية ، على الأيام ، عقيمة على الرغم من نتف أدبية ذات جمال لا ينكر ، وذلك بسبب التناقض الباطني الذي يبعدها عن الأوضاع الاسلامية الرئيسية . ولكن بعض العناصر الحلاجية ظلت ، كما ظلت العناصر الملامتية ، ماثلة في فكر المتصوفين المتأخرين ، وعملت على دعم نزعة ترمي الى دفع صيغ المؤسسة السنة الى المستوى الخلفي . ومهدت السبيل ، فوق ذلك ، أمـــام العقائد القديمة التي كافحتها السنة في الماضي أو منعتها فعادت الى حظيرة الأمة الاسلامية ودخلت بعض هذه العناصر ، مثل العلوم « السرية » ، دائرة التخيل الاسلامي ، الى حد يبعث خيبة العالم الحديث .

يتضح اذن أن الحركة الصوفية أبعد من أن تمثل جملة مذهب مشترك ، وانها تؤلف رابطة معقدة تضم مواقف تخيلية وانفعالية لا تزال حتى اليوم أنأى بكثير من أن تكون قد درست وحللت أعمق الدراسة وأتم التحليل .

وبوجه اجمالي ، كان التصوف يدعم حق العقل التخلي في نطـــاق الدين ، ويؤيد مطلب الوثبة البديعية الحدسية في البحث عن متنفس يخرجها من كبت المنظومة السنية .

وقد وجد هذا المطلب ما يرضيه في الفن الديني شأنه في سائر الأديان . ولما كان التعبير البصري مرفوضاً في الاسلام ، ثأرت تلك الدفعة المكبوتة باعتناق أشكال سلوك واستدلال صارت أشكالها المميزة . وليس من باب الاتفاق المحض الرجوع الى الأدب الشعبي ، ولا سيما الخمريات ، والى القصة الصغيرة والرواية ، من أجل تحديدها واتخاذها وسائل رئيسية للتعبير الصوفي ، في زمن كانت الآداب الشكلية عند العرب والفرس قد انفصلت كل الانفصال عن الأدب الشعبي . ومن الجائز ان نطلق بوجه الدقة على « مثنوي » الرومي اسم : كتاب صور دينية .

ومن العسير أن نسرف بالاشادة بهذا العنصر البديعي وبأثره العظيم في عبارة التصوف المتأخر . والحق ان الوقائع الغريبة التي تقابل نمو التصوف الداخلي لا تمثل في انتشار الفرق الرهبانية المسيحية بل في تاريخ التصوير الغربي . وقد بدا هذا العنصر البديعي بأنه يطلق ملكات التخيل من عقال أية رقابة تقريباً ويفسح أمامها مجال العمل الحر في الدين ، ويمكّن لها في حقل يزداد اتساعاً ، وبقوة انتشار تزداد اشتداداً ، حتى احدثت اندفاعات التخيل الطبيعية ، ودفعة الشهوات الدينية الشعبية ، ضغطاً يحيط بالمواقف الاسلامية جميعاً .

وقد وجد انبعاث النزعة الطبيعية ما يعبر عنه في أعلى مستويات الحركة .

بالفلسفتين الصوفيتين : الفلسفة الاشراقية المنبثقة عن العقائد الأسيوية القديمة ، وفلسفة الحلول المشتقة من الفلسفة الهلينستية الشعبية . وليست لهاتين الفلسفتين قيمة بذاتهما بقدر قيمة تأثيرهما ونتائجهما ، على الرغم من شهرتهما على انفراد ، أو شعبيتهما الحاصلة عن امتزاج إحداهمـــا بالاخرى ، أو مزجهما بالعلوم « السرية » ، وعلى الرغم من اشتهار الشعر الصوفي الرائع الصادر عن وحيهما . فاذا نظرنا اليهما على اعتبار انهما فلسفتان ألفينا انهما تدلان دلالة دامغة على عدم اتساق التخيل الديني اذا لم تنتظمه إما رؤية رسول ، وامـــا منطق ملكة الاستدلال . ولا تتجسد جاذبيتهما الرئيسية في اتسامهما بسمة العقل ، بل انهما تفسحان مجالاً غير محدود أمام شعور المحايثة والتعبير المحايث ، ولا سيما أمام نزعة وحدة الوجود ، وهي نزعة مرموقة لدى أكابر الشعراء المتصوفين .

وعندي ان مذهب وحدة الوجود الذي يشبه أن يكون اسلامياً انما يضاد تمامـــاً ما أراد « محمد » ﷺ . ذلك أن الرسول سعى الى إبادة الاحيائية العربية فقاومها بفكرة اله متعال على الكون المادي الذي خلقه الله وبمبدأ تحريم عبادة أي مخلوق . وقد كشفت له تجربته الصوفية في الوقت ذاته ، وعلى وجه من السر الذي يتعذر الاعراب عنه ، بأن الله هو أيضاً في (عالمه) . ثم جاء اللاهوت السني فغالى في الجانب الأول ، وكبت الجانب الآخر . وشرع التصوف باثبات حقيقته وهي ليست أدنى مـــن الحقيقة الأولى . وسعى ، في فلسفاته ، الى الكشف عن صياغة هذه الحقيقة المزدوجة . ولكن التصوف ما لبث ان انتقل في أشكاله الشعبية بوجه خاص الى مزج حضور الله في العالم مزجاً تدريجياً بالفكرة الاحيائية التي ترى ان

قدرة الله وفضائله تلازم الأشياء المادية والأشخاص ؛ وجنح بعدئذ إلى التوفيق بين هذه النظرة وبين وجود اله خالق متعال وذلك بالاستعاضة عن حضور الله في العالم بحضور العالم في الله ، وبتأكيد ان الاشياء المادية كلها ليست سوى تجليات الله .

على هذا النحو ، نجم عن غلو السنة في نفي محايثة الله أن اثبت التصوف هذه المحايثة بغلو مماثل . ولكن جمهرة المسلمين العظمى التي كانت تجل العقائد اللاهوتية من غير ان تمكنها من أن تجرح الاعتقادات العملية المألوفة جرحاً بليغاً ، فان جمهرة المنتمين الى الفرق الصوفية لم تكن تنظر كذلك نظرة جد مطلق الى تأملات وحدة الوجود أو التأملات الحلولية الموسّعة على الرغم من اطلاع المثقفين عليها ، واعجابهم بها ، والاعتراف بأنها كانت توحي بشعر ذي تأثير عميق ، جد عميق . وقد نجحت الأكثرية الساحقة ، على وجه أو على آخر ، بالمحافظة على الأوضاع الرئيسية للتوحيد القرآني ، واستعانت بضرب من التلفيق البريء من التمثل على أن تضمها إلى أفكار (ابن العربي) القائلة بوحدة الوجود قولاً مبهماً .

وقد نشأت عن ذلك نتائج طيبة وسيئة معـــاً . واذ لم يعد يظهر في صفوف السنة تقريباً أي مفكر بارز أصيل بعد القرن الخامس ، اللهم إلاّ إذا استثنينا (ابن تيمية) باعتبار ، فان مسألة التوفيق بين مذهب التعالي وصلابة السنة من جهة وبين مذهب المحايثة الصوفي ، والتجربة الصوفية من جهة اخرى ، قد راضت ذهن قادة التصوف ومنكريه من جيل الى جيل . ولذا نجد أن كتاباتهم تعكس أصدق صورة عن الجهد الموصول الذي بذله الفكر الديني الاسلامي خلال القرون الأخيرة .

ومن ناحية ثانية ، فتحت هذه المذاهب باب الاسلام السني فتسربت اليه طائفة من الأفكار والأعمال التي تهدم القيم الدينية . أجل ان التصوف ، على اعتباره حركة دينية ، يرتدي حللاً كثيرة يتعذر فصل بعضها عن عن بعض . فاذا وجب أن نحكم عليه جزئياً بحسب الالهام الروحي والخلقي الذي تحلى به أكابر ممثليه ، ونحكم عليه جزئياً بحسب نجاحه في إقامـــة مستوى عام رفيع للحياة الدينية داخل الامة الاسلامية ومحافظته على هذا المستوى ، فان من المحال أن ننظر ، رغم ذلك ، إلى فضـــائله ونتغاضى عما حاق بها من غلو ومن شـــذوذ في الفكر الديني باشراف المتصوفة أنفسهم ، أو ما صحبها من استغلال مواطن الضعف البشري ، الأمر الذي لم تقترفه فرق صغيرة غير نظامية وحسب، ولم يقترفه بعض المشعوذين فقط ، بل اقترفته أيضاً بعض الفرق العظمى .

ذلك ان الظروف التي اطلقت ملكات التخيل من عقالها لدى النخبة حررت ، هي عينها ، في مرحلة ثانية ، الغرائز الدينية الموروثة في الجماهير ، حين أصبح التصوف حركـــة جماهيرية تنظم شمل الاتباع في تكتلات وجماعات وفرق . أما أداة هذا التحرر ، والسبب الرئيسي في حدوث ألوان الانحراف والغلو والضعف الاجتماعي مما ساد حركة التصوف الشعبي بصورة متزايدة ، فانما يرجع إلى بعث عبـــادة القديسين وإكبار الورعين أشخاص الذين عرضوا أمامهم مواهب خارقة فاعتبروهم أصحاب رؤى وتعمق (ذكرة) ، واسبغوا عليهم صفـــة الأولياء المقدسين الذين تظل قدرتهم المباركة (بركتهم) فعالة حتى بعد الموت .

أن منظومة بيري – مريدي (شيخ المريدين) مثل صارخ على جواز تطرّق الفساد ، باختلاف الشروط ، الى مبدأ هو في ذاته طبيعي تماماً ، وذو أصل سليم . فالمتصوفون لا يُلامون البتة ، ولا يمكن انتقاد خضوعهم لسلطة اناس امتازوا بخصال روحية رائعة ، وبوحي روحي رفيع . وانما استهدفت وظيفة المذهب الاصلية تمرين ملكات الحدس والتخيل عند المريد وانقاذه من أخطار الصلف وغلواء الادعاء. بيد أن المنظومة ثابرت كذلك في بث نزعات منحرفة كان من الجائز التغاضي عنها نسبياً قبل أن يؤلف المتصوفة جماعات متفرقة . ولكن انتشار التصوف وذيوعه على سلّم واسع ساق الى اشتداد هــذه النزعات بالضرورة ، فنجم عن ذلك ان نسفت المنظومة بنية الأخلاق الصوفية عندما أسرفت في اقرار سلطة روحية تدعمها صيغة عقلية ماثلة في نظرية التبني السري المكتوم ، وعندما خُولت تلك السلطة الى الشيخ (بير) يملكها وينقلها إلى خلفائه من بعده ، كما أسهم في نسف الأخلاق الصوفية الصلف الروحي الذي بعثته المنظومة لدى الشيخ (بير) نفسه .

فمثل هذه المنظومة دعوة مفتوحة الى الغرائز التي تهيء الانسان العادي لأن يتعلق بالأشخاص أكثر من تعلقه بالمذاهب والأفكار . وقد كان أثرها الاعظم يبدو في إضعاف السنة الاسلامية ونزع سلطانها عن دائرة الاتباع الداخلية بارغامهم على اتباع تعاليم فرد واحد ، اتباعاً أعمى ، ومهمــا كانت النتائج ، في كل المواضيع ، حتى مواضيع اقامة الصلوات المفروضة وسائر العقائد والعبادات في الاسلام . ان (البركة) لا تنال إلاّ باطاعة أوامر الشيخ (بير) ، والنجاة في الحياة الآخرة لا يمكن أن تتوفر إلاّ

بشفاعة الشيخ (بير) لاتباعه الأوفياء ، وقد اختلس اجلال المربي لفظ (العبادة) ، بالمعنى الخاص حصراً بعبادة الله وحده .

ولم تكتف مؤسسات التصوف الحديث ، على هذا المنوال ، باعادة سلطة الوساطة بين الله والانسان ، تلك السلطة التي كان التصوف الأول قد انكرها وردها ؛ وإنما أعادت تلك السلطة على مستوى أدنى . ذلك ان العبادة والسلطة لم تظلا متركزتين في موضوع كوني يمكن فهمه فهماً عقلياً ، بل صارتا كلتاهما مبهمتين تبع قرارات عند جم من الأفراد الذين يتميزون بطبيعة حماسية أو انتشائية ، وكانت تعاليمهم حدسية ذاتية غير مستقرة ، وهي تختلف غالباً فيما بينها اختلافاً كبيراً مثل اختلافها أيضاً عن تعاليم القــرآن .

ما هو جوهر القداسة ؟ وكيف يميز الحق عن الباطل ، بل كيف يميز النشوان بالله حقاً عن المرائي المخاتل ؟ ان كل شيء رهن بصفة ، وبمعارف الأشخاص الذين يظهرون أمام الناس ، أو الذين يعتبرهم الشعب ، بأن لهم مزاج الشيوخ (ج بير) : تلك هي المسائل الأساسية التي صار الاسلام الحديث يطرحها منذئذ . ولكن سرعان ما خُنقت هذه المسائل ، بل أفلتت من اليد جوابها لانسياق التصوف في تيار عظيم جارف كسر السدود التي كانت تحبس موجة الاحيائية المكبوتة قبلاً في ما تحت الشعور ، ذلك التيار الذي عجز عن السيطرة عليه متصوفو السنة أنفسهم .

وكان من المحتوم ان تلجأ جمهرة المسلمين العظمى الى نظرية معجزة القديسين (الكرامات) . وقد كان في مكنة أكابر القديسين ان ينكروا ،

وقد انكروا في الواقع ، كل قدرة خارقة ، ولكنهم قبلوا ، هم أنفسهم ، ان تجري مثل هذه الخوارق على يد قديسين آخرين بقدرة الله وفضله ، فدعموا بذلك الاعتقاد الشعبي وساق انكارهم عينه الى زيادة النتائج الضارة لهذا الاعتقاد. وتفسير ذلك ان الكرامات ان كانت كلها منحة من الله إلى من اصطفى ، فان كل شخص تُعزى اليه كرامات على نحو جدير بالتصديق لم يكن من الجائز الا ان يكون مصطفى ، مهما كان سلوكه الشخصي الظاهر ، ومهما بلغت درجة تحدي تعاليمه للسنّة ، أو تحدي السنّة لها.

على هذا النحو أعادت عبادة القديسين الى الاسلام ، تحت ستار التصوف ، الارتباط القديم بين الدين والسحر. ولما تم ذلك أصبح من المتعذر الحيلولة دون نفوذه الى مستويات أدنى فأدنى ، وصارت العرافة والسحر وسائر مستلزمات الغش والخداع وسيلة تدر الرزق على عدد كبير من الدراويش الذين يخدعون أنفسهم أو يخدعون غيرهم عن عمد. ومن العسير في الحق أن نميز في بعض الأحوال اختلاف مذهب الدراويش الشعبي الحديث عن الاحيائية الجاهلية ، اللهم إلاّ من الناحية الخارجية المحضة.

غير أن هذه اللجة لم تغمر تماماً ، رغم ذلك ، المثل العليا لأشهر الفرق الصوفية. بل ظلت هذه الفرق تتعلق بأهداب القرآن وتعاليمه وتجهد في أداء رسالتها الماثلة في احترام حماسة اتباعها وتنمية ثروة الحياة الروحية في اطار المؤسسات السنيّة ، على الرغم من اضطرارها إلى قبول أحوال تساهل خطرة. ولعل طائفة من هذه الفرق أسرفت في ايقاد حماس الهيجان

العاطفي ، ولكننا ننقض دلالة معظم القرائن التي نملكها لو اننا حسبنا أن تأثيرها على الجمهرة العظمى من أتباعها كان تأثيراً ضاراً من الناحية الاخلاقية أو الروحية ، بل الأمر نقيض ذلك ، لأن تشجيع الفرق المنظمة للاحسان والرأفة والأمانة وسائر الفضائل الاجتماعية انما ترك في المجتمع الاسلامي انطباعاً دائماً لا يزول . بيد أن من باب الاتفاق أن ينصرف نظر العالِم غالباً عن جانب الاعتدال العام السائد في الفرق الكبرى وينحاز الى جذب جملة واسعة من الخرافات المزدهرة في جميع أرجاء العالم الاسلامي وعلى درجات سلّم المجتمع الاسلامي قاطبة . ولكن الخرافة هي هدب ثوب الايمان ، أو اللب الذي يكتنف النواة المتجددة من ذاتها دائماً ، وكل ايمان حي — ولا نقول الايمان الديني وحسب ، بل أيضاً الايمان السياسي والاقتصادي والعلمي — يخلق حول مركزه دائرة خارجية من الخرافات الواسعة الى حد كبير أو صغير بحسب شدته ونطاق نفوذه . وقد انتشر التصوف بسرعة مسرفة ، في مساحة واسعة باسراف ، بين جماهير متنوعة أعظم التنوع ، حتى أصبح من المتعذر ألا يكون مثلاً من الامثلة الدالة على أعلى درجة من درجات هذا الميل العام في الفكر البشري .

ولكن الخرافات المتصلة بالتصوف ، مهما كثُرت وعظم خطرها ، فان الحادث المهم في صددها انها مهدت السبيل وأعدت الارض لقبول بذرة الايمان الحي . ففي كل الاقطار الاسلامية ، جذب النداء الصوفي الشعوب — سواء الشعوب الاسلامية بأصلها ، أو الشعوب التي دخلت دار الاسلام بتأثير وجود المتصوفة — وعمل في مواقفها الدينية الغريزية ،

ودفعها الى منطقة نفوذ المؤسسة السنية بمساجدها ، ووعاظها ، ومدارسها . ولذا رسخت ببطء خلال القرون مذاهب القرآن وأصوله جنباً الى جنب مع طقوس تلك الشعوب وعقائدها التي ما زالت خرافية .

ولم ينشأ بطء هذا التقدم ، ولا سيما في صفوف الجماهير المتأخرة أو الريفية ، عن جهلها كما يتبادر الى الذهن ، بقدر ما نشأ عن بنية المجتمع الاسلامي السكونية خلال تلك الحقبة . وان أعظم نجاح أصابه التصوف هو توصل الفرق الصوفية الى أن تخلق ، عن عمد أو غير عمد ، تنظيماً دينياً يوازي العناصر التي يتألف منها المجتمع الاسلامي ويتوحد معهما بالهوية . فلكل مجتمع قروي ، ولكل تكتل مهني في المدن ، ولكل جيش من الجيوش ، بل ولكل فئة طبقية في (الهند) « محفل » صوفي خاص ، وهذا المحفل كان يجمع اعضاءه على المبايعة الدينية المشتركة ، ويضفي على حفلاته الدينية جاذبية الاخوة المشتركة .

وقد أضافت عبادة القديسين عاطفة صميمية أعمق إلى هذا التكامل العضوي الذي يدمج الفرق الصوفية بالوحدات الاجتماعية الرئيسية . فما أن رسخت جذور نظام « المحفل » حتى بدأت في الوقت نفسه الحاجة الى وجود « قديسين » ، أحياء أو أموات ، ليكونوا في متناول كل مجتمع ريفي أو مجتمع كل حي من أحياء المدن . ولم تقتصر القبور والاضرحة ، ولم تقتصر الموالد التي كانت تقام في جنباتها ، على شد الرباط المتجدد من تلقاء ذاته بين هذه الفرق وبين الشعب بل انها احتفظت أيضاً في قلب الدين الشعبي بعنصر ثابت ، هو عنصر تجديد الحيوية . ان حضور ما فوق

الطبيعي حضوراً شعورياً دائماً ، بل حضوراً فيزيائياً تقريباً ، وصلته الوثيقة بفاعليات الحياة اليومية وظروفها ، قد أبقى على القناعة ، ولو كانت قناعة كيفية متخلفة ، بوجود حياة لامرئية . وقد أضفى الشعور بعلاقة شخصية مع القديس على طقوس وشعائر دين مثل هذا الدين الاجتماعي حرارة واشتداداً كانا يعوزان الاحتفالات التي تقيمها المؤسسة السنية .

ذلك هو اذن ما يبرر حركة التصوف غاية التبرير . فحينما فقدت المؤسسة السنية قسطاً وافياً من قوتها التي كانت تؤثر بهسا في قلب المسلم المتوسط وارادته ، وذلك بسبب تصلبها من جهة ، ومن جراء صعاب تحالفها مع السلطة الزمنية من جهة اخرى ، لم يقتصر المتصوفة على بعث حرارة الاسهام الشخصي في العبادة المشتركة ، بل اضفوا على التعاليم الاسلامية قوة وعمقاً لولاهما لبقيت في الاغلب حرفاً ميتاً وحركة خارجية . وفي وسعنا ان نؤكد ، بالاستناد الى تأييد تاريخي تام ، ان الفضل في استمرار الاسلام الرسمي في الوجود بين القرنين الثالث عشر والثامن عشر ، من حيث انه دين بالمعنى الصحيح ، انما يرجع الى الغذاء الذي استمده من الجماعات الصوفية .

ولا بد من أن يحمل علماء السنة في الواقع ، الى حد كبير ، مسؤولية الضعف الذي أفاد منه أنصار التصوف المسرفون في غلوهم وفي عدائهم للشريعة . فقد اعتزلوا وأهملوا ، بقدر عزلتهم ، العناية باستمرار التوازن بين السنة وبين الشهوات الدينية الشعبية ، فأفاد من ذلك رؤساء الفرق الصوفية النظامية ، وبذلوا في الواقع ، في سبيل خدمة معاصريهم ، قدراً

كبيراً من الاخلاص والحماس لم يفه العالم الاسلامي الحديث ما يستحق من التقدير بانصاف ، بيد أن المهمة كانت تجاوز كل ما كان في وسعهم ان يأملوا تحقيقه من غير معونة .

وقد كان رد الفعل الذي حدث في القرن المنصرم نافعاً باعتبار . غير انه تضخم برفد تيارين : احدهما يمثل بوجه خـــاص لدى المصلحين المتطهرين الذين يدفعهم الى العمل شعورهم بالصدمة من جراء مشاهدة البون الشاسع بين مبادىء السنة وبين فعال جمهرة المسلمين العظمى . والآخر يمثل في الطبقة العسكرية وفي الطبقات المتوسطة الجديدة في المدن ، وهي كلها تبتعد شيئاً فشيئاً ، من حيث الميل والتدريب ، عن التقليد الاسلامي ، وتزيد ، من ثم ، الجفاف الداخلي الذي بدأ ينتشر في العالم الاسلامي بعد ان بلغ في الغرب درجة كبيرة من القوة والذيوع .

لقد كان ممثلو التيار الأول يهدفون الى اصلاح يبقي على سلامة القيم الدينية الاسلامية ، وكان أنصار التيار الآخر يغضبون من استمرار الخرافات التي تظهر بأنها تدل على تخلف ثقافي . ولئن كان من اليسير ان نفهم عدم قدرة هؤلاء على تمييز الخرافات عن القيم الدينية فان الاعتقادية الحرفية لدى الأولين ، وضيق نظرهم ، وعدم مبالاتهم بالتراث الثمين الذي خلفه التصوف السني الأول ، وانصرافهم عن دروس التاريخ ، كل ذلك يجعلهم أميل — فيما يبدو — الى حذف التعبير عن التجربة الدينية الصحيحة . واذ نزع الأولون والآخرون معاً ، ومن غير تمييز ، البذرة الصالحة وغير الصالحة معاً ، فانهم قد تكاتفوا على كنس الارض وتهيئتها لقبول بذرة

ثقافة زمنية لم تنتج مع الأسف إلا حصاداً بضمر خرافات جديـــدة هي خرافات أعظم ضرراً ، وأمضى ابادة . وهنا يجثم الخطر ، لان اجتثاث الطقوس والرياضات الصوفية يجعل المجددين يبيدون التصور الصوفي لمحبة الله من جهة ، وينضبون من جهة اخرى ينابيع الدين ذاته ، فماذا يكون النفع الذي سيجنيه من ذلك الاسلام ، وستجنيه الحياة الدينية للبشر أجمعين؟

رد الثقافة الغربية
في الشرق الادنى

ينبغي للباحث الذي يود دراسة التأثير المضاد للثقافة الغربية في الشرق الأدنى ، ذلك التأثير الذي بدأ بالظهور منذ أمد قريب وما زال حتى يومنا هذا بمثابة قبس ضعيف يلوح في الأفق ، ينبغي له أن يحترس من احتمال الوقوع في خطأين متقابلين هما :

أولاً . — خطأ الاعتقاد بأن الخلاف الحالي يشبه بوجه من الوجوه الخصومة القديمة التي قامت بين الثقافة العربية والثقافات الفارسية واليونانية في العصر الوسيط ، فمن الخطل في الواقع أن نتخيل حدوث هـــذه الخصومات القديمة والحديثة على صعيد واحد .

ثانياً . — خطأ التغاضي عن الدروس التي ينبغي استجلاؤها من الماضي . فمن البيّن أن التاريخ ينصب دومـــاً شركين يتعرض المؤرخ للوقوع في أحدهما ، كما يتعرض (رجل الأعمال) للوقوع في الآخر . فالمؤرخ يشعر بصعوبة عندما يحاول ألا يقرأ أحداث الماضي في وقائع اليوم ، (ورجل الأعمال) يتحرر من الماضي بسهولة مسرفة ، ويكتفي بأن ينظر نظرة سطحية عارضة لما يبدو أمام عينيه .

وحسبنا نحن أن نشير بإيجاز — ودون الدخول في التفاصيل إلى جملة التأثيرات التي فعلت في أوضاع المجتمع الاسلامي القديمة وغايتنا من هذه

الاشارة تبيان أن ما يُدعى إصطدام المدنية الغربية بمسلّمات الشرق الأدنى يختلف اختلافاً تاماً عن الصدمة التي أصابت الفكر الاسلامي في العصر الوسيط ، حين التقى بالثقافات اليونانية والفارسية ، وتتضمن هذه النظرة الاجمالية ما نشاهد :

١ ـ من الناحية الاقتصادية .

في حقل الزراعة . ـ كالاختصاص في أنواع الزراعة الصناعية وانتشار الري المستديم .

في حقل الصناعة . ـ كادخال التقنية الحديثة ، وتنشيط الدولة للصناعة الحديثة في المعامل .

في ميدان وسائل النقل والمواصلات .

في ميدان استثمار الينابيع البترولية ورصد أموال ضخمة في الحاضر لحل معضلة القوة المحركة التي تحتاج إليها الصناعة الكبرى في المستقبل .

٢ ـ من الناحية الاجتماعية .

في ميدان القوة العامة . ـ كاعادة تنظيم الجيوش وتجهيزها ، والنظام العسكري ، وتنظيم الشرطة .

في ميدان العدالة . ـ كادخال القوانين الغربية ، والمحاكم ، واصول المحاكمة وفق المناهج الغربية . وكذلك خلق مهنة الدفـــاع التي يمارسها المحامون المحترفون والمطالبة بالسلطة التشريعية لصالح الدولة .

في ميدان التعليم العام . — مثل فكرة التعليم العام ذاتها ، وعلى نفقة الدولة ، مع خضوعه لرقابتها ، وكاحداث مدارس وثانويات وجامعات على الطراز الغربي . وقبول مبدأ التعليم الابتدائي الالزامي لجميع الاطفال من الجنسين ، وفصل التعليم التقني عن سواه . وقد بدىء بتشجيعه ببطء في أيامنا هذه .

في ميدان التنظيم الاجتماعي . — كالاستعاضة عن الوحدات المهنية القديمة التي كانت تضم سكان المدن والقرى والمنـــاطق وتصل بينهم واستبدالها بالفردية الغربية .

وكذلك تهافت الروابط والتقاليد الاجتماعية والعائلية والحريات التي بدأت النساء (بل الأحداث من الجنسين) باكتسابها في ميدان الحيـــاة السياسية .

أما ما يتعلق بالسكان بوجه عام فثمة ازدياد سريع مستمر ، بل مفرط ، في حقل الولادات يُهيىء أسبابه تنظيم خدمات الصحة العـــامة وتحسين الشروط الصحية في المدن ، والتدابير الوقائية ضد الأمراض السارية الفتّاكة. ومن الجائز القول بوجود مشكلة زيادة السكان ، (وخاصة في مصر إذ يتضاعف عدد السكان كل خمسين عاماً) . ثم ازدياد الحركة المطردة واشتداد الكثافة في المدن الكبرى ، والتضاد الاجتماعي القائم منذ القدم بين المدن والريف ، أضف إلى ذلك الحالة الخاصة التي ظهرت أخيراً إثر حشد العمال في المدن الصناعية الكبرى وتشجيع تشكل النقابات والاتحادات التجـــارية .

هذا ، ومن النسافع أن نشير أيضاً إلى خلق أو تحويل الصناعات البورجوازية وإلى التأثيرات الناجمة عن إحداثها وعن تنشيطها ، ولا سيما الصحافة التي يتمتع إنتاجها بتأثير يسرف فيسه أحياناً أولئك الذين لا يدركون مدى المقاومة الذاتية للسكان الشرقيين ، ولا ريب أن هذا الانتاج قد وسّع الآفاق الاجتماعية كثيراً .

وثمة أخيراً وسائل الاستجمام ، والألعاب ، والملاهي ، وكرة القدم ، والكشفية ، والراديو ، وخاصة السينما التي برهنت على أنها تتمتع بأكبر ما تتمتع به التأثيرات الغربية من نفوذ .

٣ — من الناحية السياسية

إذ نشاهد اقتباس الآليات التشريعية التي تطورت في أوربه الغربية بدافع الفلسفة المتحررة والثورة الفرنسية واقتباس المفاهيم الأخرى المنبثقة عن هذه الينابيع ذاتها ، وبوجه خاص ، مبدأ المساواه بين جميع المواطنين في الحقوق والواجبات ، بصرف النظر عن عقائدهم الدينيسة وتكتلهم الطائفي ، ومساواتهم أمام القانون .

ثم القومية : أي مفهوم (الدولة — الامة) ، ذات السيادة والاستقلال ، متمتعة بسلطان مطلق في دائرة حدود معينة ، ومطالبة بسلطة وجوبية على جميع سكان القطر .

اجل ، ان الفرس واليونان قد أثروا في الأوضساع الاقتصادية والاجتماعية والسياسية في العالم الاسلامي ، بيد أن النظرة الاجمالية السابقة

تبين بوضوح أن المسألة التي نبحث فيها لا تتضمن مجرد نتف من التأثيرات المحدودة ، في قلة أو كثرة ، بل إنها أعمق من ذلك كله ، إنها عبارة عن انقلاب إجتماعي .

لنتساءل الآن . هل يصح لنا أن نطلق القول السابق عينه على التأثيرات الثقافية الخالصة ، أي على فلسفات الغرب وآدابه وآرائه البديعية ؟ وما الذي انتقل الى الشرق الأدنى من هذه الأصول البعيدة التي يقوم عليها بناء مدنية الغرب ، هذه الأصول الجامعة للأفكار ، والمقوّمة لظهور أشكالها الخارجية ؟ بل في ضمن أي حد تم هـذا الانتقال ؟ إن من العسير أحياناً أن يجيب الباحث الغربي على ذلك لشده ارتباط الفكر بما يُعرب عنه ، ناهيك أن من المتعذر تحديد التأثير الغربي في بلاد الشرق الأدنى تحديداً دقيقاً ، بغية الفصل بين التأثيرات الثقافية ، وتمييز بعضها عن بعض .

إن إدخال الأوضاع الجديدة الاقتصادية والسياسية ، وقلب الأوضاع القديمة ، بل إعادة صهرها ، كل ذلك يقتضي قيام عوامل ضمنية تؤثر في الافكار ، وفي المواقف ، وفي القيم . ومن الجلي تماماً أن عمق هـذه التأثيرات ينبغي ألا يقاس بنسبة كتلتها فحسب بل بنسبة كثافتها أيضاً ، وبوجه خاص . ولو أن الأمر يتعلق بأوضاع مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بجملة قيم وضعية كما هي حال الحقوق العـامة ، أو الحقوق الدستورية ، أو خدمات الصحة العامة أيضاً ، لغدا من المحال أن نؤمن بفوزها في أي قطر من غير أن يواكب ذلك انتقال الأفكار الثقافية التي تبرر شرعيتها ، وتكفلها ، ويكون من الممكن عندئذ إدراك هذا الانتقال بصورة واضحة ،

إلى حد كبير أو صغير . وهذا الأمر يفسر لنا السبب في أن القيم الغربية قد وجدت بين طبقات المثقفين ، وطبقات المحترفين ، زبائن أوفياء قانعين قناعة كافية مستمسكة ، (وعلى الأقل في دائرة مهنهم الخاصة وأوساطهم) ، وقد دعمت إقامتهم في ديار الغرب للدراسة هذه القيم ، كما دعمها إطلاعهم العميق ، إلى حد كبير أو صغير ، على الأدب الغربي .

ولكن ، على الرغم مما تقدم ، فان التأثير المعاكس ضد الثقافة الغربية موجود ، ولا تضعف حقيقة وجوده هنا عن وجوده في سائر الاحوال . والحق ان تبني العوامل الاقتصادية والاجتماعية والسياسية رهن بتأثير من يتبنونها وبمكانتهم ، كما هو رهن بقيمهم الثقافية . إن المسألة التي تُثار هنا هي ذاتها التي تُثار دوماً ، ألا وهي مسألة الغايات . وقد يتراءى خلال فترة من الزمن أن الفاعليات الخارجية والأعمال الفردية ، حيادية ، أي غير مرتبطة بأية منظومة اخلاقية . غير أن تقادم العهد ما يلبث أن يظهر أن النتائج تتسق مع خصال القيم ، وأنها برهان صادق يؤيد ميزتها الحقيقية ، ويرجع السبب في ذلك إلى أن القيم الأخلاقية والقيم الثقافية هما اللتان تحددان معاً الدوافع ، والدوافع هي التي تحدد الغايات دوماً .

وقد يبدو أن ما قدمت ذكره مبتذل كل الابتذال ، وبدهي كل البداهة ، حتى يحسب المرء أنه لا يكافىء مشقة العناية به ، وإني لأعتذر عن ذلك باعتبار أن فريقاً كبيراً ممن يلاحظون أمور الشرق ، ولا سيما عالم الصحافة ، يتبعون خيالهم فيظنون أن وضعاً غربياً قام في بلد شرقي إنما يمارس وظيفته بايقاعه الغربي الأصلي ذاته ، ونحن أنفسنا نميل إلى

الاعتقاد بأن إدخال التقنية الغربية إلى أي مجتمع كان سيؤدي حتماً إلى عين النتائج التي واكبت قيامه في المجتمع الغربي ، إثر الثورة الصناعية التقنية . أجل ، قد يتعذر أن ننكر إمكان ذلك ، ولكن علينا أن نلاحظ أن هذا الادعاء مبني على مقدمة ربما كانت خاطئة ، فليست الثورة الصناعية هي التي حددت تطور المجتمعات الغربية ، بل الفلسفة ، أي السبب الباطني الذي وجه طرق استثمار الاكتشافات والافادة من الوسائل التقنية الجديدة. وأنا لا أؤمن بأن اقتباس التقنية يقتضي حتماً ألا ينفصل عن اقتباس الفلسفة الغربية بل إن الأمر الوحيد الذي يمكن تأكيده بيقين هو أن هذه الوسائل التقنية ستهز الآلية الاجتماعية كلها في بلاد الشرق ، وأنها ستقود إلى تغيير في الأوضاع الاجتماعية ، وإلى توزيع جديد لقوى المجتمع .

ينجم عن ذلك أن القول الفصل لا يعود إلى الأوضاع المأخوذة عن الغرب ، ولا إلى الوسائل التقنية المقتبسة منه ، مهما بلغت من الكتلة والضخامة ، كما أنه لا يعود إلى التطور الخارجي الذي حدث في القرن الماضي ، وإنما يرجع إلى رد الفعل الداخلي ضد القيم الثقافية التي تحاول الظهور في المجتمع الاسلامي لتشفع لتلك الاعارة . إن كل شيء منوط بقدرة المجتمع الاسلامي على أن يذود عن حياضه ، ويحمي قيمه وتقاليده الثقافية ضد اجتياح الغرب ، فاذا لم ينجح في هذه المهمة فانه يفقد من حيث هو مجتمع إسلامي ، ويصبح بالضرورة نسخة عن المجتمع الغربي ، نسخة صادقة إلى حد كبير أو صغير ، متحلياً بصفات ثانوية خاصة ببلدانه وبلهجاته المحلية .

وربّ معترض يقول أحياناً إن هذا المصير سيكون طبيعياً تماماً ، وإن شطري المدنية الغربية سيجتمعان تارة أخرى . وهذا القول حق لا يتناوله الريب في هذه النقطة . فمدنية الشرق الأدنى ، ومدنية العالم المسمى بالعالم الغربي ، ترتبطان برباط وثيق ، وقد وجد تداخل بينهما قبل ظهــور الاسلام وبعد ظهوره . إن اليونان قد نهلوا من الينابيع الشرقية ثم أعادوا بعد زمن الأصل الذي استقوه ، أعــادوه في أشكال بلغ من نمائها أن أصبحت أصولها تكاد لا تعرف ، وبذا رجع ما أخذوه ، ودخل في البنية الفكرية لمدنية الشرق الأدنى. وثمة عوار وتأثيرات معروفة تماماً ، وهي متبادلة بين الجانبين . لقد كانت المسيحية في العصر الوسيط ، وكان الاسلام في ذلك العصر ، يرتبطان بصلات قرابة روحية وفكرية يعود الفضل فيها إلى تراثهما المشترك ومسائلهما المشتركة .

غير أن الاعتراف بأن العالم العربي كان جزءاً متمماً للعالم الغربي بالمعنى الاوسع ، ينبغي ألا ينسينا أنه ظل في الواقع جزءاً مستقلاً ، وأنه نهل من الأصل المشترك ما كان يرغب فيه ، أو ما كان يحتاج إليه ، وأنه أعاد صهر ما أخذه ضمن مبادىء ثقافته الخاصة . وإذا نظرنا إلى العناصر الأربعة التي تعتبر بمثابة العناصر المقومة الاصلية لمجتمع ما ، وهي ، فلسفة الفن ، والصبغة العقلية (أو الحرية التي يتيحها المجتمع لتنمية المعرفة والعلم) ، والعقائد الميتافيزيائية التي يعرب عنها بالدين (أي الفكرة التي يكونها الناس عن علاقتهم بالكون) ، والتقليد الاجتماعي المشترك الذي يصل هذه العناصر بعضها ببعض ، فاذا نظرنا اليها وجدنا أن موقف المسلمين كان

يختلف اختلافاً بيناً عن موقف الغربيين ، باعتبار عنصرين منها على الأقل.

وقد دهش الباحثون في أغلب الأحيان لرد العرب للفن وللادب الفني الاغريقيين . وأنا أجازف بالرأي التمائل إن أوجه سبب لهذا الرد هو أن الفن اليوناني فن مجسد ، يرتكز كيانه إلى الإنسان ، ذلك العالم الصغير بالمعنى الأوسع . إنه فن إنساني غني في أرفع مستوياته ، ولكنه (وينبغي ان ندهش لذلك) لم يكن البتة (على الرغم من الأفلاطونيين) فناً يُعنى عناية عميقة بفلسفة رؤيا المحرك الأكبر للكون ، ولا بسر العالم وأعجوبته ومعجزته ، وهو فن لم يبال إلا نادراً بمنحى مصير الانسان ، وبالقدر الذي يرتقبه وراء دائرة المرئي والملموس. لقد كانت هذه الامور موضوعات اساسية رئيسية في نظر الفكر الاسلامي . أجل إن العرب لم يكونوا في حياتهم اليومية أقل اتصافاً بالصفة « المادية » من اليونان ، ولكنهم عرفوا أن الانسان ليس مقياس جميع الأشياء ولم يعرف ذلك سوى نفر قليل من اليونان ، ولا يصدر هذا الموقف الموسوم بأنه (ديني) عن الدين نفسه ، بل من الأصح أن نقول : إن الدين قد اضفى حلته ، واسبغ لونه ، على عنصر متمم لكل ثقافة في الشرق الأدنى ، بل لمفهوم هذا الشرق عن الحياة .

وإن ما ذكرناه ليميز الطائفة الاسلامية عن المجتمعات المسيحية الغربية أعظم تمييز . فقد ظلت الكنيسة المسيحية أمينة لأصولها المستمدة من الشرق الأدنى ، وأسهمت دوماً في الموقف الخاص بهذا الشرق . ولكنها وجدت لزاماً عليها ، وهي في أوج سلطانها في العصر الوسيط

أن تشهر حرباً لا هوادة فيها ضد الميول الانسانية عند رعاياها الغربيين وظلت هذه الحرب بالاجمال ، حرباً لا امل يُرتجى منها ، وقد تجلى التمييز السابق بوجه أخص في نواح ثلاث :

ففي الناحية الاولى يلاحظ استمرار الحقوق (اليونانية – الرومانية) في الغرب وامتدادها بما تتضمن من أطر تجريبية خالصة ، في حين أن الشرق المسلم كنسها، باستثناء بعض التفاصيل التي اقتبسها وادخلها في ميدان الشرع الديني أو الموحى به .

ويلاحظ من الناحية الثانية أن التسلسل المسيحي يقوم بوظيفة حكم في موضوع الأسرار من جهـة ، ويحمل في تضاعيفه تراث (رومة) الامبراطوري من جهة اخرى ، ولذا فانه قد خلق أنماطاً من الاوضاع المتحلية بالسلطة ، وعمل على صياغة الفكر الديني داخل قوالبها من جهة ، كما عمل من جهة أخرى على دمج هذا التسلسل ذاته وجعله يتكامل في وسطه الزمني . أما الاسلام فلم يرض بوجود أوضاع منظمة رسمية ، واكتفى بأن وثق في معظم الاحيان بعمل طائفـة من الدكاترة[1] الذين جهدوا ليحفظوا فردية الوجدان الديني فيما وراء الحدود العقلية للتوحيد القرآني .

أما الفارق الثالث ، فلعله أهم الفوارق وأجلها مغزى ، وهو يتناول الفرق بين دوافع الفكر الفني وبين نتاجه أو حياة التخيل . فقد استطاعت

---

(١) يطلق هذا اللفظ على علماء اللاهوت والاحبار الثقاة ، ولا سيما في العصر الوسيط (المترجم) .

الوثبة البديعية في العالم الوسيط المسيحي أن تعرب عن نفسها كأقوى ما يكون الاعراب ، بأن تتجسد في فن المعمار الديني ، وفي التصوير بوجه خاص ، حتى أن الخصال المعمارية لتسيطر على الأدب التخيلي في العصر الوسيط المسيحي . وأعتقد أنني أرى في النـداء الموجه للحواس ، وللتناسب المعماري ، وللتمثيل البصري ، التباشير الأولى لانبعاث الميول التي أشرنا إليها سابقاً في الفن اليوناني ، ولم تزل النهضة خاضعة للكنيسة ، وهي أقرب للتجسيد منها إلى اتخاذ الانسان مركزاً لها ، ولكن تطورها في عصر النهضة يدل على أنها كانت تستعد منذ الوقت السابق للمطالبة بمكانتها الاولى ، على اعتبار أنها نمط مستقل ومتميز من أنماط الاعراب عن الفكر البشري .

أما وثبة العاطفة البديعية في العـالم الاسلامي العربي ، فقد انسابت في أشكال العطف ، وفي هيجانات أدق ، وذلك عن طريق تنمية فن الكلام أولاً ، أي البحث عن الانسجام اللفظي الذي يؤثر في الخيال عن طريق السمع ، ثم عن طريق تحري وحدة العالم الصوفية ، ووحدة هوية الله القرآن ، والمبدأ الذي لا يكمن فقط وراء الكل ، وإنما داخل الكل . إن التصوف في الاسلام يقابل التصوير في الغرب ، وكلاهما يؤلف جملة محاولات لجعل سر الالوهية مدركاً ، إن لم يكن ظاهراً يتبدى للحواس ، هذا السر الذي يقصر العقل عن إدراكه إلاّ بصورة ضعيفة مختلطة . بيد أن التصوف والتصوير يختلفان في طرق معالجة الموضوع ، فالتصوير يعتمد الاستعارات البصرية التي تحدد موضوعه فتجعل هذا الموضوع إنسانياً ،

ولكن الموضوع يخرج في الاسلام من حال الاحساس الخالص ويصير بقدر خروجه هذا مؤلفاً من استعارات كلامية تحفظ عليه اتصافه بصفة السر ، وتسمو بنعته كواقع فوق مستوى البشر ، ولئن وجد متصوفون في الغرب ، ووجد بناؤون في الشرق ، فان ذلك لا يضير من قيمة الحكم الاجمالي السابق ، ولا يحد من صوابه ، وغاية ما حاولنا إيضاحه هنـــا يتلخص في تبيان العناصر الي تميز بنية العصر الوسيط الاسلامي وبنية انماطه ، وقد حرصنا على أن يكون إيضاحنا جلياً قدر المستطاع . وينبغي لنا ، ونحن نحدد الخصال المميزة لكل من هاتين البنيتين ، ألا ننسى أنهما تصدران عن أصل ثقافي مشترك .

وقد حدث في أواخر العصر الوسيط تغير في اتزان العناصر المقوّمة لكل من هذين المجتمعين ، فاندفع كلاهما في مسالك خاصة اجتذبته إليها ، فانساق ، وأسرف في الاندفاع نحوها ، وفي اتّباعها . ففي الغرب جاءت النهضة بنزعتها العقلية وقدمت الوسائل التي ساعدت الوثبة الانسانية على التحرر مما فرضت الكنيسة عليها من قيود ، فأفلتت بسرعة ، وأفلح العقل الغربي نفسه ، عن الاهتمام بالوقائع الخارجة عن نطاق الانسان ، والتي هي فوق طاقته . أما الثقافة الاسلامية في الشرق الأدنى فقد مزجت العناصر العقلية والبديهية لحياة البشر ودمجتها في إطار منظومة فكرية رقيقة للغاية ، ولكن هذه المنظومة كانت تحتاج إلى تأييد خارجي متين ويكون من شأن هذا التأييد ، فيما لو وُجد ، أن يجعلها أكثر اتصافاً بالصفة العامية . بيد أنه يكون من جهة أخرى مانعاً لها من التبخر الذي أصابها في الواقع .

وقد نجم عن اتصاف تراث هذه المنظومة بصبغة عقلية متجمدة ، وبالتالي بصفة الجفاف والتقصير ، نجم عن ذلك عجز هذه المنظومة فيما بعد عن وضع حد يحول دون جموح الخيال ، ويحفظ الاتزان الفكري لقد ذهب الفكر ، والفكر شيء شخصي . وضل في غياهب انحراف مقصود ، فصار بعد انحرافه عن محوره زائفاً ، وأصبح المؤمنون بـــه عاجزين في ميدان العالم الراهن ، قاصرين عن تمييز ما هو واقعي (حين يتعلق الأمر بالحوادث المادية) أو تمييز ما هو عادل (اذا تعلق الامر بالقيم) ، قاصرين عن تمييز ذلك وتفريقه عما هو عبث وافتراض ، إن لم نصفه بأنه خطأ وخداع . لقد أضاع العالم العربي آنئذ ملكة المحاكة بصيغة الحدود العلمية المشخصة المستندة إلى موضوعات متحققة ، وزالت في الوقت نفسه دقة الادراك الحدسي ، فضاعت حياة التخيل ، كما ضلت الحياة الروحية .

وفجأة ، قامت الحركة الوهابيـــة في منتصف القرن الثامن عشر ، فألقت تحديها لذلك الاستذلال الذي أصاب العالم العربي المسلم ، تحديها لذلك الكفر القومي . ولعل من العسير أن نبالغ في بيان الدور الذي حققته هذه الحركة إذ نظفت الميدان من الإسراف المتراكم منذ عصور ، وأبانت قواعد إعادة بناء الفكر الاسلامي . غير أن الشرق الأدنى قد تعرض لهجوم الوسائل التقنية العسكرية والاقتصادية والعلمية ، ذلك الهجوم الغربي المتكتل كما بيّنا سابقاً ، والذي بلغ الشرق قبل أن تنجز الحركة الوهابية إداء رسالتها .

ويزعم الكتّاب الشرقيون بوجه عام اليوم ، أو يخيل إليهم ، أن التأثيرات الغربية ، والتغييرات التي نجمت عنها ، إنما فرضت بالعنف

فرضاً على بلاد الشرق الأدنى . وليست هذه الفكرة صحيحة إلاّ ضمن حدود ضيقة نسبياً . والواقع أن جل هذه التغييرات قد تم على أيدي فئات وطبقات من سكان البلاد أنفسهم . وما زالت هذه التغييرات تحمل عملها الحسن ، وما زالت هذه الاوضاع الجديدة تثابر في عملها اليوم ، وإنما حدث ذلك على المنوال المذكور بسبب أن أولئك الناس قد شعروا إمسا بالاحتياج إلى هذه التغييرات ، أو بجاذبيتها الخاصة ، ويعني ذلك أنهم عزوا إلى الأفكار الجديدة أهمية أكبر ، وقيمة أعظم ، مما هو مقرر في حدود الافكار التقليدية .

إن اكتساح الأوضاع والقيم الغربية ، وعجز المجتمع القسديم عن مقاومتها بنجاح ، كل ذلك ينبغي أن يُعزى لضعف خفي كامن في المجتمع الاسلامي نفسه ، فقد عرفت المدنية الاسلامية في الشرق الأدنى كيف تقيم التوازن الاجتماعي المتميز بجميع الاعتبارات خلال عصور طويلة ، ولكنها لم تخلص إلى إيجاد وحدة ثقافية حقيقية وتكوينها تكويناً تاماً . فاذا نظرنا إلى أوضاع السلطان والطبقات الحاكمة وجدناها تمارس منذ عصور منظومة أخلاقية تستند إلى قيم مأخوذة من التقاليد التسلطية القديمة في آسيا الغربية ، وهذه القيم بعيدة كل البعد عن القيم الاسلامية . وقد كافح ممثلو الثقافة الاسلامية ضد تلك « الثقافة المقلوبة » وشنوا عليها حرباً لا هوادة فيها ، ولكنهم لم يفوزوا بالنصر .

وبعبارة إجمالية ، إن العيوب التي لا يفتأ الناقد الشرقي يعزوها أبداً إلى العالم الغربي تحت عنوان « المادية » ، هذه العيوب كانت متأصلة في

الماضي داخل الطبقات التي حكمت في العالم الاسلامي وقد التزمها سابقاً عدد من المنتمين إلى الطبقات المسماة بالطبقات المتوسطة ، طبقات رجال الاعمال بله رجال القانون .

لقد كان المجتمع إذن متصفاً بفقد الانسجام الداخلي الذي كان نصف خفي ، وإنما شق الغرب طريقه في قلب هذا المجتمع . ونجد أن الطبقات الحاكمة قد شجعت دخول الغرب عوضاً عن مقاومته وشجبه ، فلم يكن (نابليون) هو الذي أدخل الوسائل التقنية العسكرية والصناعية في مصر ، بل إن (محمد علي) هو الذي طلب ذلك وعمل من أجله . إن الغربيين لم يدعوا لتبني القوانين المدنية ، والأوضاع النيابية ، والتعليم الالزامي ، وحرية الصحافة ، بل الشرقيين أنفسهم هم الذين طالبوا بذلك كله . وهل يحسب إنسان أن حب المال وحده هو الذي دعا الغربيين إلى إيجاد دور للسينما في جميع مدن الشرق الأدنى ، أو أن الرغبة في إدخال السرور على نفوس الغربيين هي التي دعت لتنظيم شواطىء الاستحمام . إن الحوادث تفوق في تعقدها حد الصيغ المبسّطة التي يستعملها الكتّاب ، وينبغي أن يُنظر بعين الاعتبار إلى نصيب الفروق المحلية الخاصة بكل قطر أو بلد ، بل ينبغي اعتبار أنواع أكبر من التباين .

ومن الممكن ، بوجه عام، أن نميز مرحلتين في هذا التطور : أولاهما مرحلة إقبال الحكام على تلقي الأساليب العسكرية والادارية ، وقد نتج عن ذلك ازدياد نفوذهم ازدياداً كبيراً، ودعمت القيم « المادية » للمدنية الغربية عند نقلها إلى مجتمع الشرق الأدنى ، دعمت القيم « المادية » التي

كانت موجودة من قبل . وفتحت ميادين واسعة جديدة يستثمرها الغربيون أو يستثمرها الشرقيون أنفسهم ، ولم ينجم عن هذا التأييد والدعم اشتداد التباين الداخلي واختلال التوازن في البنية الاجتماعية فحسب ، بل نتج عنه اضطراب المقاومة وفسادها حتى صار التهافت والتشتت داخل المجتمع الاسلامي منذ ذلك الحين مسألة مفتوحة ظاهرة للعيان أمام الناس جميعاً . ولو نظرنا من الخارج إلى الرسالة التي كان ينبغي على حياة الثقافة الاسلامية القديمة أداؤها لوجدنا أن تلك الرسالة كانت مشفوعة بفقدان الأمل التام ، ولذا شعر الكتّاب الغربيون في نهاية القرن التاسع عشر على العموم ، شعروا شعوراً مسبقاً بحلول عهد الانحطاط والانهيار في الاسلام .

وأما المرحلة الثانية فانها تكشف عن وحي غربي صرف ، غير أن القائمين به هم شرقيون أيضاً . وهذا الوحي يتصل بالطبقات الجديدة من المتعلمين والمحترفين الذين نشأوا في المدارس الغربية وتشربوا عقيدة الشغف بالمثل العليا الانسانية والتكاملية تلك المثل التي قال بها المتحررون ، أو أنهم اعتقدوا ، في كنف مستوى دون المستوى السابق ، أنهم وجدوا ضالتهم في الأوضاع الحقوقية وفي أنماط الحكومات الغربية فاتخذوها وسائل تساعدهم في الدفاع عن أنفسهم ضد الاستبداد الداخلي وضد الاكتساح الغربي من الخارج .

ونحن لن نسهب في تحليل هذه المرحلة التي وُجدت في فترة ما بين الحربين بوجه خاص . وهي مرحلة ذات تفاصيل معروفة تماماً ، وإن ما يلفت النظر في هذا التطور هو الفاعلية الرائعة العاملة على نشر الصيغة

الغربية ، وقد بُذلت في جميع بلاد الشرق الأدنى ، ولكنها لم تبذل بدافع مبادهة السلطات الأوروبية بل بدافع تام على وجه التقريب من الطبقات المتوسطة والمحترفة ، وعلى رأسها المحامون والصحافيون . وقد ولدت هذه الفاعلية من استمرار التربية الغربية خلال جيلين. وصارت جميع مفاتيح السلطه الآن بين أيدي أناس تأثروا بالثقافة الغربية وأدخلوا وسائل غربية في كافة حقول الحياة القومية . ولم يفعلوا ذلك لأنهم قدروا منفعته حق قدرها بل لانه بدا لهم من الطبيعي قيامهم بما قدموا به على اعتبار أنه أمر واقع لا ريب فيه . إن أحداً لم يُشرّع مسألة دخول الفتاة إلى الجامعـــة المصرية ، غير أن ذلك لم يمنع الفتاة من دخولها .

وقد يكون من الغريب إلى حد ما ، أن نقول إن الوسيلة التي وطدت سلطات الطبقات المستغربة وأيدت دعائمه هي (على ما في ذلك من مفارقة) القومية . إن القومية هي ذاتها فكرة غربية وقد لزم على أتباعها أن يخلقوا غاياتهم ويبلغوا أهدافهم وقد نالوا بالفعل هذا التأييد فذهب بهم الظن عندئذ إلى جواز تنظيم أوضاع بلادهم على منوال تنظيم (الدول — الامم) . ولكن القومية أخذت تفقد روحها الغربية ، كلما قطعت أشواطاً جديدة في مضمار اجتذاب الجماهير لتأييدها ، وهذا يُفسر بالرأي القائل إن بذرة الانحطاط والتهافت تكمن في ذروة النجاح ذاتها ومن الطبيعي أن الجماهير لم تستشرق ، بالمعنى الصحيح . بل إنها أيدت مناهج و الزعماء القوميين ، وفهمت مناهجهم هذه على ضوء أفكارها التقليدية في موضوع الدولة والمجتمع . وعندما استلم القوميون الحكم وفازوا بالسلطان تجلى

الخلاف الداخلي الذي يكمن دوماً بين الفئة الحاكمة وبين ضغط البيئة المستمر ، وأصبحت بيئة واعية بافلاس الغرب المعنوي وبافلاس المستغربين فكثرت مطالبها وعظم إلحاحها .

وأعتقد أنني لا أبالغ إذ أختار كلمتي « الافلاس المعنوي » للتعبير عما أريد ، والواقع أن فترة ما بعد الحرب الاولى قد بدأت بكشف القناع عما يوجد من فارق بين المُثل العليا الانسانية التي يعرضها الغرب وبين عدم مبالاته بالقيم الانسانية أثناء الحرب ، فبدأ النفور والتحول منذ ذلك الحين ، على الرغم من أن الحرب الاولى لم تكشف سوى جانب من هذا القناع ، وبقي نصف آخر منه ، وكان من الجائز أن تُعتبر المسألة كحالة خاصة إستثنائية وأن في وسع الديمقراطيات على الأقل أن تلم شعثها ، وتعيد تأليف قواها المعنوية ، وحسب المستغربون أنهم اختاروا الصراط القويم . وفي ذلك الوقت تماماً استلم الجيل الجديد أو الجيل الثاني من « الزعماء » القوميين دفة الحكم ، كما رأينا . ولكن الهوة ما لبثت أن اتسعت وازداد ظهورها بوضوح وبدا لعين الشرقيين تفسخ المجتمع الغربي وفساده بدافع عناصر من داخله ، ولحظ الناس في الشرق بدهشة الانحراف الاقتصادي واستغلال الاكتشافات العلمية والتقنية في سبيل إختراع أدوات التدمير ، كما أنهم شاهدوا إسراف المنافسة الحزبية ، ولحظوا الرياء الماثل في عرض لوائح المواثيق القاضية بالتعاون وبالارادة الطيبة من جهة ، وفي الخصومات المتزايدة باطراد من جهة أخرى (وكان ذلك يُرى لسوء الحظ أوضح ما يُرى في الشرق الأدنى ذاته) .

وبكلمة واحدة ، إنهم أدركوا جميع الاضطرابات التي تعمل في المجتمع الغربي . واغتذت قابلية عدم التصديق الوقحة بهذا المشهد فانتابت الوساوس الريبية جملة المنظومة الخلقية الغربية العامة والخاصة . وقد أيد ذلك كله ودعمه تطبيق الأوضاع الغربية في البلاد العربية والعيوب التي رافقته . مثل أثرة الاحزاب وافلاسها في ميدان القضايا الاجتماعية ، وتفسخ الادارة ، وعدم كفاية العدالة الجديدة (هذه العدالة التي لم يفهمها المسلمون المتوسطون فهماً تاماً) . انظروا كتاب توفيق الحكيم الجيد وعنوانه « يوميات نائب في الأرياف » . أضف إلى ذلك تفكك الطوائف التي كانت متحدة من قبل وإقامة الحدود بين (الدول ـ الامم) الجديدة ، وعدم الحساسية الاجتماعية التي ترافق انتشار مذهب الفردية ، وفقدان احترام المواضعات الاجتماعية الراهنة . فمن هذه الأسباب كلها نشأت أخيراً موجة من الكره ، إن لم نقل من الاحتقار ، تتناول كل ما يتصل بمدنية الغرب .

ويجب ألا ننسى بالطبع عنصر العداء ضد عدوان الغرب في الحقل السياسي . غير أن هذه الناحية لا ينبغي أن تدخل في موضوع دراستنا ، وتُخلط به ، ما دامت بمثابة عنصر يزيد الخلاف الداخلي إضطراماً ، إن لم يقل يذهب به إلى درجة الزيف . وقد قامت حركات كحركة (الاخوان المسلمين) وهي من وحي شعبي خالص تهدف إلى كنس جميع التأثيرات الغربية وجميع هذه الحركات تمر على المسألة الرئيسية مر الكرام . والحق أنه ليس من الممكن غض الطرف عن المستوردات الغربية . وإن الحياة

العامة كلها ، والحياة الاقتصادية الى حد كبير ، تدخلان في آلية المنظومة الغربية حتى أن كلمة « صار عصرياً » إنما تشير إلى معنى « صار غربياً » .

بيد أن من المحال أن يتبع العرب ، من جهة أخرى ، نهج الجمهورية التركية ، من غير أن يبيدوا ولذا فان المسألة تُطرح على الشكل الآتي : كيف يمكن في عالم تتقدم فيه الوسائل التقنية بصورة لا مثيل لها ، وتنتظم الصناعة على سلّم يزداد اتساعه باطراد ، كيف يمكن تثبيت القيم الاجتماعية من جديد وتأييد المثل العليا للثقافة الاسلامية على وجه يتيح إعادة بناء مجتمع مستقر قائم على نظام اجتماعي متسق ومتين ، وأن يكون في وسع هــذا المجتمع أن يحقق دوراً فاعلاً إنشائياً ؟

إن الاختلاط الملحوظ اليوم في البلاد العربيــة يستند في أساسه إلى اختلاط في الفكر ، ويكاد يكون من المتعذر أن نجد تحليلاً صادقاً دقيقاً للحوادث ، بل يشاهد على العكس الاقبال على اجترار أفكار تافهة كالفكرة المبتذلة الشهيرة القائلة « إن الغرب مادي ، والشرق روحاني » . وقــد وصف الدكتور طه حسين هذه الفكرة المبتذلة بقوله إنها « جنون خالص »(١) وهو وحده على ما أعرف ، حاول استخلاص الحقائق الراهنة ، والتصريح الواضح بأن الوسيلة الوحيدة التي تساعد مصر على أن تخلق لنفسها حياة

---

(١) مستقبل الثقافة في مصر (١ — ص ٦٥) : يقول الدكتور طه حسين : « من الحق أن الحضارة الاوروبية عظيمة الحظ من المادية ، ولكن من الكلام الفارغ والسخف الذي لا يقف عنده عاقل أن يقال إنها قليلة الحظ من هذه المعاني السامية التي تغزو الارواح والقلوب » (المترجم) .

مستقلة في العالم الحديث هي « أن تأخذ عن الثقافة الغربية أحسن نواحيها . وأسوأ نواحيها ، بما يسرنا وبما لا يسرنا »(١) .

وعلى الرغم من ذلك فان هذا التحليل ذاته لم يبلغ درجة كافية من العمق ، ويجب على الباحث أن يبدأ بقبول الحقيقة التالية : وهي ان عناصر المدنية الغربيه التي أدخلت حالياً في الشرق الأدنى هي عناصر مادية ، وأن هذا الأمر لا يمكن اجتنابه في الواقع . بيد أنه لما كان كل عمل يرتبط ضمن حدود نسبية معينه ، بقيم إجتماعية وأخلاقية . فان الاعتياد على استخدام الوسائل التقنية الغربية ينطوي على أحكام شعورية أو لاشعورية تتناول المواقف الشخصية . وثمة أمران يفسران السبب في أن القيم الغربية الضمنية لم تفهم حق الفهم : أولهما أن الذين تمثلوا الوسائل التقنية الغربية على وجه مبدع هم أقليه صغيرة . وأما الآخرون فقد ظلت المسألة في نظرهم قاصرة على ممارسة مهنة مكتسبة ، وهي مهنة بقيت خارجيـــة بالاضافة إليهم . أضف إلى ذلك أنهم كانوا وما زالوا حتى الآن ينتمون في معظم الأحيان إلى الطبقات التي كانت حاكمة في الماضي ، أو إلى طبقة الملاكين العقاريين (اللهم باستثناء لبنان) ؛ يعني أنهم ينتسبون إلى هذا الجناح « المادي » من

---

(١) المصدر السابق (١ ص ٥٤) يقول : « لكن السبيل الى ذلك ليست في الكلام يرسل ارسالا ، ولا في المظاهر الكاذبة والاوضاع الملفقة ، وانما هي واضحة بينة مستقيمة ليس فيها عوج ولا التواء ، وهي واحدة فذة ليس لها تعدد وهي — أن نسير سيرة الاوربيين ، ونسلك طريقهم لنكون لهم أنداداً ولنكون لهم شركاء في الحضارة ، خيرها وشرها ، حلوها ومرها ، وما يحب منها وما يكره وما يحمد منها وما يعاب » . (المترجم) .

المجتمع الاسلامي الذي حددناه سابقاً . وعلى ذلك فانهم نقلوا إلى مهنهم الجديدة مواقفهم القديمة وقيمهم « المادية » ومزجوها مزجاً تتفاوت نسبه بالظواهر « المادية » الخارجية للوسائل التقنية الخارجية التي اكتسبوها . ونجم عن ثقافتهم ذاتها « المقلوبة » أو السلبية ، نجم عنها أنهم عجزوا عن تقدير المواقف الثقافية والقيم الاخلاقية المرتبطة بتلك الوسائل التقنية كالطب مثلاً ، ولم يعترفوا بها . وأعتقد أنني أجد هنا على وجه الدقة السبب الداخلي الذي يفسر فساد الدور الذي تلعبه الأوضاع الغربية في بلاد الشرق الأدنى كما يفسر سبب قحطها الثقافي .

بيد أن ظاهرة هــذا الوضع الموصوفة بصفة جدية أكبر لا تتصل بمواقف المسلمين تجاه الغرب بل تتمثل في النتائج الاجتماعية والثقافية في بيئتهم ذاتها . ونحن نجد من جهة اولى أن التأثيرات الغربية التي ترسل يوماً بعد يوم جذورها أعمق فأعمق في المجتمع العربي ، نجدها قد انعتقت من ربقة الفكر الاجتماعي والفكر الأخلاقي للغرب ، ولكنها من جهة أخرى لم تدخل في دائرة الفكر الاسلامي . وسبب ذلك أن القيم وحدها هي التي يمكن لها أن تدخل في علاقة مع القيم . فلو زعموا أنه لا يوجد البتة سوى « المادية » وراء أمور الغرب لأفسدوا على أنفسهم قصدهم الخاص القاضي بأن ينفخوا من « الروحانية الشرقية » داخل ما استعاروه من الغرب .

فكيف يستطيع المسلمون المتوسطون إذن ، بل كيف يستطيع المتعلمون أنفسهم أن يكوّنوا فكرة عن القيم الثقافيــة الغربيــة ، وعن تلك التي توجد في أصل الوسائل التقنية ، حتى المادية منها ؟ كيف يستطيعون

العمل على إحكام علاقتها بالقيم الاسلامية ؟ إن دروس الماضي تفيدنا هنا وتطلعنا على دلالة نافعة . وهي تذكرنا بأن حيــاة المجتمعات لا تُقاس بالأعوام بل بالأجيال . وقد وجدت ثلاثة أجيال منذ أن بدأت الأفكار الغربية والوسائل الغربية تكتسح الشرق. وقد شعر الجيل الاول بصدمة الدهشة . وشعر الجيل الثاني بما يُعشي البصر . ثم جاء الجيل الثالث فتبنى ذلك في مستوى الواقع ، ولكن تبنيه هذا قد انكشف عن عجز دون إرضاء عقول جمهرة المسلمين المثقفين . والحق ان الكفاح قد بدأ الآن . ولكنه بدأ — كما هي العادة — على صورة أشكال عامية تلائم حاجة الجماهير ، وهي حاجة لاشعورية عمياء . مثلاً كفاح الأخوان . ولا يمكن لهذه الحركات في ذاتها إلا أن تؤدي إلى إفلاس معنوي تام بكل معنى الكلمة . غير أن المغزى من ذلك يمثل في أن هذه الحركات موجودة . ومن الواجب أن تظهر في الميدان مقاومة أشد وعياً ، مقــاومة تعرف كيف تستخدم أسلحة الخصمين ، وتطالب لصالح الجماهير (حتى بالرغم منها) ، بالشيء الجوهري مما تطلبه هذه الجماهير ، وتحتفظ للعناصر المتعلمة بالقيم الثقافية والمــادية للخصم . على أن تصب هذه القيم في الوقت ذاتــه داخل قوالب الفكر الاسلامي ، لا بد من هذا كله بغية إنقاذ المجتمع الاسلامي ومن أجل سد الطريق أمام مساوىء هذه الحركات .

ولئن أراد الباحث أن يفيد من مقارنة هذا الكفاح بالكفاح الذي جرى في العصر الوسيط بغية تحرير الفكر الاسلامي من سيطرة الفرس واليونان في ميدان الثقافة والفكر ، وجب عليه أن يذكر الملابسات والاحداث التي

تحيط بذلك . فقد احتاج الوصول لحل إلى مرور عدة أجيال ، ولم يكن الحل نفسه كاملاً مائة بالمائة ، لأنه اضطر أن يفسح المجال لبقاء تلك الثقافة المقلوبة في صفوف الحكام على الرغم من حرصه على إنقاذ المبادىء الاسلامية والاحتفاظ بالقيم البديهية والاجتماعية للشرق الأدنى. وإن كتب التاريخ المتداولة ترسم مرور هذا الحادث رسماً سريعاً جداً في حين أنه قد استلزم لحدوثه انقضاء قرون تامة ، سواء بعد (الأشعري) ، أو قبل محاولته القيام باعادة التنظيم الواعي لقيم ما اقتبسته الثقافة الاسلامية عن اليونـــان .

ولن تكون مهمة اليوم أيسر من مهمة الأمس . ومن السخف أن نتوقع حدوثها وتمامها خلال مدة أقصر . بل إن أنماطها هي أكثر تعقيداً من أنماط الخلاف السابق في العصر الوسيط . وليس في وسع الباحث أن يتنبأ بارتكاسها وإنما يجرؤ المنجّم على مثل هذا التنبؤ ليحدّد المصير . ولكنني أعتقد برغم ذلك أنني أرى منذ الآن دليلين يؤكدان وجود نهضة ثقافية واعية في البلاد العربية . فهناك أولاً طبقة جديدة من الفنيين تتشكل الآن على الرغم من احتياج التقدم التقني في الشرق إلى أن يظل تابعاً للغرب خلال سنوات كثيرة قادمة . وقد تبين لي من احتكاكي بهذه الطبقة أن الطاقات والقوى التي ما زالت كامنة في الشرق ستزدهر على مر الأيام وسيرتد صدى فعلها لا في حقل الأوضاع والمواقف فحسب ، بل وفي ميدان الفكر أيضاً . هذا وإني أعتقد من جهة ثانية أنني أرى ظهور جيل جديد من موجّهي الجماهير ، ومديري الفكر الاجتماعي . ولا ينبثق

هذا الجيل عن الطبقات الحاكمة القديمة ، وإنما يصدر عن أصول ظلت حتى اليوم مسلمة بالمعنى الدقيق . وتمتاز هذه العناصر الجديدة بالاستمساك بصلاتها مع الثقافة الاسلامية القديمة ولذا فانها ستصبح قادرة على إدراك القيم الكامنة في المدنية الغربية وعلى فهم هذه القيم وفهم الحدود المشخصة — أخيراً — للمسألة التي تواجه الشعوب العربية .

إن كل ذلك رهن بالمستقبل ، كامن فيه . وما زال الجيل الجديد يافعاً وإنه ليتقدم ملتمساً طريقه ، ولا يمكننا التنبؤ منذ الآن بما سيفعل في الغد . لقد رد هذا الجيل سلفاً النزعة الغربية العميقة اللامبالية التي وجدت لدى سلفه ، كما أنه رد فيما أعتقد النزعة الغربية الموصوفة بأنها أكثر دقة والتي يمكن أن نسميها لاعتبارات كثيرة باسم طليعة هذا الجيل نفسه ، الدكتور طه حسين . وثمة حادث ملحوظ حقاً وهو أن الأدب العربي في مصر ، وهو أدب يتحلى بالنهج الغربي إلى أبعد حد ، لم يعقب في فترة ما بين الحربين استمراراً ونتائج بل لم يلق سوى صدى ضعيف في الغالب ، وإذا أخذ المرء بعين الاعتبار الاسباب الخارجية لهذا الانطواء الظاهري بدا له أن الأدب يبحث عن صيغ جديدة أكثر تشربا بالروح « الشرقية » ، ويتأرجح متردداً في سعيه وبحثه . ولم يرض القائمون بالأمر عن نجاح الاسلام السائد في السنوات العشر الأخيرة ، وهو الاسلام السني الذي ازدهر ازدهاراً صاخباً ، ولكنه ازدهار سطحي يعوزه التعمق الصحيح . والحق أن من الضروري أن تُعاد الحقوق ويرجع الاعتبار ، لا للسنّة المتصلّبة الخارجية ، بل للعقل الداخلي الخاص بالإسلام . وعلى هذا المنوال ، وهذا المنوال فقط .

يستطيع الفكر الاسلامي أن يعود الى الوجود في عصرنا الحاضر . عصر الثورة التقنية ، فيفرض عندئذ قيمه الخاصة على الاوضاع الجديدة للحياة الاجتماعية . إن هذه المحاولة لتحتاج إلى زمن طويل ، وقد بدىء بتهيئتها بدء رفيقاً ؛ ولكن المهم أنه بدىء .. وإلى أن تدرك هذه المحاولة شأوها . وتبلغ نهايتها ، لن يوجد أي حل للمسائل الاجتماعية والثقافية في العالم العـــربي

المراجع

١

مراجع « التصدير »

ابن تيمية : الرسائل والمسائل

« « . فتاوى

أبو البقاء : الكليات ط ٢ ، ١٢٨٢ هـ

محمد أبو زهرة : ابن تيمية : ط ٢ ، ١٩٥٨

التهانوي : كشاف اصطلاحات الفنون ، طبعة اقدام ، ١٣١٧ هـ

الجرجاني : التعريفات ، استانبول ١٣٢٧ هـ

محمد عبد الله دراز : الدين (بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الاديان) ١٩٥٢

سليمان دنيا : الشيخ محمد عبده بين الفلاسفة والكلاميين ، جزءان ، ١٩٥٨

مصطفى عبد الرزاق باشا : الدين والوحي والاسلام ، ١٩٤٥

محمد عبده : رسالة التوحيد ، ط ٥ ، ١٣٤٦ هـ

أبو حامد الغزالي : احياء علوم الدين ، ١٦ جزءاً ، القاهرة ، ١٣٥٦ — ١٣٥٧ هـ

ابو الاعلى المودودي : مبادىء الاسلام ، ترجمة محمد عاصم حداد ، ط ٢ ، دمشق ١٩٥٧

A. Anwander : Les Religions de l'Humanité, trad. Pierre Jundt, 1955.

J. Baruzi : Problèmes d'Histoire des Religions, 1935.

P. Bovet : Le Sentiment religieux & la Psychologie de l'Enfant.

E. Durkheim : Les Formes élémentaires de la vie religieuse, 1912.

M. Halbwachs : Les Origines du sentiment religieux, 1925.

W. James : l'Expérience religieuse, trad. Abauzit.

A. Lalande : Vocabulaire technique et critique de la Philosophie, 5e éd. 1947.

E. Royston Pike : Dictionnaire des Religions, (Adap. fr. de Serge Hutin) 1957.

٢

مراجع « المتن »

نثبتها بالحرف الاصلي وبحسب ذكرها في النص

St Paul : Epitre aux Hébreux, XI, v. I

Westermarck : Ritual and Belief in Morocco, vol. I.

D. B. Macdonald : The Religions Attitude and Life in Islam.

R. A. Nicholson : Divani Chamsi Tabriz, N° IX.

Tritton : Muslim Theology.

Wensinck : The Muslim Creed.

H. A. R. Gibb : Mohammedanism, H. U. L. , 1949.

فهرست

منشورات عويدات ٤٨٥/١٠/١٩٧٧

ليبانوغراف ص.ب. ١١-٩٥٧٧ - بيروت ، لبنان

كتب فلسفية

	ل.ل.
ديكارت والعقلانية — جنفياف روديس لويس	٥
الجمالية عبر العصور — اتيان سوريو	٨
علم النفس الاجتماعي — جان ميزونوف	٥
علم النفس التجريبي — بول فريس	٥
تاريخ علم النفس — موريس روكلان	٥
تاريخ العرقية — جان بواريه	٥
قيمة التاريخ — جوزف هورس	٥
الماركسية بعد ماركس — بيار ومونيك فافر	٥
الفيلسوف الغزالي — د. عبد الامير الاعسم	٥
السلطة السياسية — جان وليم لا بيار	٥
المعنى والعدم — د. محمد الزايد	٨
الفلسفة والتقنيات — جان ماري اوزياس	٥
معرفة الغير — ريمون كارباتيه	٥
معرفة الذات — ماري مادلين دافي	٥
الجمالية الماركسية — هنري آرفون	٥
علم الجمال — دني هويسمان	٥
الانسان المتمرد — البير كامو	٨
نصير الدين الطوسي — د. عبد الأمير الأعسم	٥

عظمة الفلسفة - كارل ياسبرس	٥
فلاسفة انسانيون ــ كارل ياسبرس	٨
المذاهب الأخلاقية الكبرى ــ فرنسوا غريغوار	٥
الفلسفات الكبرى ــ بيير دوكاسيه	٥
الأنسان ذلك المعلوم ــ د. عادل العوا	٨
فلسفة العمل ــ هنري آرفون	٥
الفكر الفرنسي المعاصر ــ ادوار موروسير	٥
علم الأديان وبنية الفكر الاسلامي ــ جيب ود. العوا	٨
برغسون ــ اندريه كريسون	٥
باسكال ــ اندريه كريسون	٥
مونتاني ــ اندريه كريسون	٥
حوار الحضارات ــ روجيه غارودي	١٠
نقد المجتمع المعاصر ــ ريمون روييه	٥
نقد الايديولوجيات المعاصرة ــ ريمون روييه	٨
الممارسة الأيديولوجية ــ ريمون روييه	٨
المسألة الفلسفية ــ د. عبد الرحمن مرحبا	٥
الفلسفة الفرنسية من ديكارت الى سارتر ــ جان فال	٥
فلاسفة يونانيون ــ د. جعفر آل ياسين	٨
تاريخ الفلسفة الاسلامية ــ هنري كوربان	١٥
آفاق الفكر المعاصر ــ باشراف غايتان بيكون	٢٥

من الفلسفة اليونانية الى الفلسفة الاسلامية — د. عبد الرحمن مرحبا	٢٥
البنيوية — جان بياجيه	٥
النسبية — بول كوديرك	٥
فلسفة القانون — هنري باتيفول	٥
تاريخ السوسيولوجيا — غاستون بوتول	٥
تأملات ميتافيزيقية (بالنصين العربي والفرنسي) — رنيه ديكارت	٨
الفكر السلفي عند الأئمة الاثنا عشرية - علي حسين الجابري	٢٠

سلسلة

زدني علما

النقد الجمالي – اندريه ريشار
الحضارات الافريقية – دنيز بولم
ديكارت والعقلانية – جنفياف رودبس لويس
العلاقات الثقافية الدولية – لويس دوللو
البيبليوغرافيا – لويرنويل مالكليس
علم السياسة – مارسيل بريلو
الاعلامياء – بيار ماتيلو
سوسيولوجيا السياسة – غاستون بوتول
الجمالية عبر العصور – اتيان سوريو
فن تخطيط المدن – روبير اوزيل
علم النفس التجريبي – بول فريس
اصول التوثيق – جاك شوميه
دينامية الجماعات – جان ميزنوف
تاريخ العرقية – جان بوارييه
قيمة التاريخ – جوزيف هورس
سوسيولوجيا الصناعة – برنار موتيز
الماركسية بعد ماركس – بيار و مونيك فافر
الفيلسوف الغزالي – الدكتور عبد الأمير الأعسم
السلطة السياسية – جان وليم لابيار

التعليم المبرمج ـ موريس دومونولان
الصحة العقلية ـ فرنسوا كلوتييه
سوسيولوجيا الحقوق ـ هنري برول
مدخل الى التربية ـ غاستون ميالاريه
المعنى والعدم ـ الدكتور محمد الزايد
الفلسفة والتقنيات ـ جان ماري اوزياس
معرفة الغير ـ ريمون كاربانتيه
طريقة الروائز في التربية ـ آنا بونبوار
تاريخ بابل ـ مارغريت روتن
معرفة الذات ـ ماري مادلين دافي
الجمالية الماركسية ـ هنري ارفون
علم الجمال ـ دني هويسمان
الانسان المتمرّد ـ البير كامو
المذاهب الأدبية الكبرى في فرنسا ـ فيليب فان تيغم
نصير الدين الطوسي ـ الدكتور عبد الأمير الأعسم
عظمة الفلسفة ـ كارل ياسبرس
فلاسفة انسانيون ـ كارل ياسبرس
المذاهب الأخلاقية الكبرى ـ فرنسوا غريغوار
تاريخ الفلسفات الكبرى ـ بيير دوكاسيه
تاريخ السوسيولوجيا ـ غاستون بوتول
فلسفة التربية ـ اوليفيه ريبول .

سوسيولوجيا الأدب - روبير اسكاربيت
الانسان ذلك المعلوم — الدكتور عادل العوا
فلسفة العمل — هنري آرفون
الفكر الفرنسي المعاصر — ادوار موروسير
علم الأديان وبنية الفكر الاسلامي — المستشرق
جيب والدكتور عادل العوا
الادب المقارن — ماريوس فرنسوا غويّار
برغسون — اندريه كريسون
التخلف المدرسي — اندريه اوغال
باسكال — اندريه كريسون
المواطن والدولة — روبير بيلو
مونتاني — اندريه كريسون
التربية الحديثة — انجيلا ميديسي
الاسلام — هنري ماسيه
أدباء من الشرق والغرب — الدكتور عيسى الناعوري
ايليا ابو ماضي — الدكتور عيسى الناعوري
الفكر الفرنسي المعاصر — ادوار موروسير
الرأي العام — الفريد سوفي
جغرافية العالم الاجتماعية — بيار جورج
جغرافية العالم الزراعية — بيار جورج
مدخل الى علم الاجتماع — ارمان كوفيليه
سيكولوجيا الشعوب — اميل ميروغليو

الضمان الاجتماعي - اندريه جيتيغ
حوار الحضارات - روجيه غارودي
نقد المجتمع المعاصر - ريمون روييه
نقد الايديولوجيات المعاصرة - ريمون روييه
الممارسة الايديولوجية - ريمون روييه
المسألة الفلسفية - الدكتور محمد عبد الرحمن مرحبا
اقتصاديات بلدان المتوسط - هوبير ديروفيل
المجتمع الصناعي - ريمون آرون
صراع الطبقات - ريمون آرون
الاجماع الاسلامي - محمد صادق الصدر
معايير الفكر العلمي - جان فوراستيه
في الدكتاتورية - موريس دوفرجيه
الانسان - جان روستان
العملة ودورها في الاقتصاد العالمي - بيار برجيه
امل القرن العشرين الكبير - جان فوراستيه
الامومة والبيولوجيا - جان روستان
الاتجاهات الادبية في القرن العشرين - ر. م. ألبيريس
الفلسفة الفرنسية من ديكارت الى سارتر - جان فال
تأملات ميتافيزيقية (بالنصّين العربي والفرنسي) - رنيه ديكارت

«... والتدين موقف اساسي من مواقف الفهم الانسانية التي لا مندوحة للثقافة من أن تستجلي عبره جانباً رئيسياً من جوانب وجود الانسان وتطوره خلال الحقب والعصور. وقد تطور اهتمام الناس بالدين من الايمان الساذج الى الايمان الواعي، ثم الى البحث في ظاهرة التدين بحثاً اعتقادياً بادئ ذي بدء. ثم تطور هذا البحث بتطور العلوم وتمايزها حتى ظهر في إطار هذه العلوم علم الاديان الاديان المقارن أو تاريخ الاديان...».